



# التعليقات


لجَمْعِ الْحَكَمَيْنِ آيَةِ اللَّهِ مَهْدِي الْحَارِثِيِّ الْيَزِيدِيِّ  
عَلَى

## تحفة الحكيم

لِلْحَكِيمِ آيَةِ اللَّهِ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ الْأَصْفَهَانِيِّ

قدّم له وضمه وأسرته على طبعه

الملك المؤيد المستبد مصطفى بن محمد بن الملك الناصر





shiaa books.net

رابطہ بدیل < mktba.net

## التعليقات

لجامع الحكمين العلامة الدكتور مهدي الحائري اليزدي

على

تحفة الحكيم

للفقيه المتأله آية الله الحاج شيخ محمد حسين الاصفهاني

مع مقدمة من

الدكتور السيد مصطفى المحقق الداماد كتابخان

مركز تطبيقات كامبوتري

شماره ثبت: ۸۵۵

تاريخ ثبت:

مركز نشر علوم اسلامي

۱۳۸۰

حائری یزدی، مهدی، ۱۳۰۲ - ۱۳۷۸. تعلیقہ نویس  
 التعليقات لجوامع الحكمين علي تحفة الحكيم آية الله الحاج  
 شيخ محمد حسين الاصفهاني / مهدی الحائری الیزدی؛ مع مقدمه من مصطفى  
 المحقق الداماد. - تهران: مرکز نشر علوم اسلامی، ۱۳۸۰.  
 ۵۰، ۲۴۱ ص.

ISBN 964-6567-19-3

فهرست نویسی بر اساس اطلاعات فیبا.  
 ۱. اصفهانی، محمد حسین، ۱۲۵۷ - ۱۳۲۰. تحفة الحكيم -- نقد و تفسیر. ۲.  
 فلسفه اسلامی -- شعر. ۳. فلسفه اسلامی -- نقد و تفسیر. الف. اصفهانی،  
 محمد حسین، ۱۲۵۷ - ۱۳۲۰. تحفة الحكيم. شرح. ب. محقق داماد، مصطفی،  
 ۱۳۲۴ - مقدمه نویس. ج. عنوان. د. عنوان: تحفة الحكيم. شرح.

۱۸۹/۱

BBR ۱۳۱۱/۳۰۳۳

۸۰-۵۷۵۸م

کتابخانه ملی ایران

محل نگهداری:

مرکز نشر علوم اسلامی

التعليقات الدكتور مهدی الحائری الیزدی  
 علی تحفة الحكيم محمد حسين الاصفهاني  
 مع مقدمة من الدكتور السيد مصطفى المحقق الداماد

خواب اول: ۱۳۸۰

شمارگان: ۱۰۰۰ نسخه

شابک: ۱۹-۳-۶۵۶۷-۹۶۴-ISBN: 964-6567-19-3

تهران: خیابان دکتر شریعتی، ایستگاه پل رومی، پلاک ۱۹/۳۲، ت: ۲۶۶۴۱۴

## مقدمة الناشر

خلف العالم التحرير الأستاذ الدكتور مهدي حائري اليزدي الذي صعدت روحه الطاهرة إلى الرفيق الأعلى في ١٧ من شهر تير عام ١٣٧٨، آثاراً قيمة جعة في شتى ضروب العلوم الإسلامية من فقه و أصول فقه و فلسفة إسلامية و فلسفة مقارنة و ما إلى ذلك من معارف إسلامية باللغات الفارسية و العربية و الإنجليزية. و قد خرج البعض منها إلى النور و هو - طيب الله ثراه - على فيد الحياة. إلا أن الكثير من رسائله العلمية لم يرَ النور بعد و لم يزل تطويه دقات القراطيس التي خطها بشبابة قلمه المعطاء.

والأمل يحدو بمركز نشر العلوم الإسلامية أن يخرجها في ثوب قشيب و يطبعها و ينشرها تحت رعاية و إشراف الأستاذ الدكتور سيد مصطفى محقق داماد نزولاً على ما أوصى به المؤلف رضي الله عنه و أرضاه و جعل الجنة مثواه.

و ها هو المركز يعرب عن بالغ اعتزازه، وفق ما يصبو إليه من أهداف، بتولي أعمال و طبع هذا الأثر الأثير الذي تتداوله أيدي القراء الكرام، و قد كان آخر نتاج أيام عمره الزاخر بالعطاء.

و المركز كله أمل واثق بالله في أن يحقق هذه الآمال المنشورة، و لله الحمد أولاً و آخرأً.



## فهرس أقسام الكتاب

الموضوع	الصفحة
فهرس «التقديم»	٥
التقديم (التفاعل الفلسفي بين الحضارة الإيرانية و الغربية)	٥٢-٧
فهرس «تحفة الحكيم»	٥٥-٥٧
تحفة الحكيم	١١٢-٥٩
فهرس «التعليقات»	١١٧-١١٥
التعليقات	٢٠٩-١١٨
الفهارس الخاصة	٢١١
فهرس الاعلام و الامكنة و الكتب و الطوائف	
و الفرق الواردة في التقديم	٢٢٠-٢١٣
فهرس الالفاظ و المصطلحات الفلسفية الواردة في التعليقات	٢٣٩-٢٢١
فهرس الاعلام و الكتب الواردة في التعليقات	٢٤١-٢٤٠



التقديم:

التفاعل الفلسفي  
بين الحضارة الإيرانية والغربية

للدكتور:

سيد مصطفى محقق داماد





## فهرس

الموضوع	الصفحة
١. المقدمة.....	٧
٢. اقامة الحوار بين الفلسفه الاسلاميه والفلسفه الغربيه.....	٢٦
٣. نبذة مختصرة عن حياة حائري اليزدى.....	٣٤
٤. نبذة مختصرة عن آثاره.....	٣٥
الف) العلم الكلى.....	٣٥
ب) بحوث العقل النظرى.....	٣٦
ج) بحوث العقل العملى.....	٣٧
د) المتافيزيقيا.....	٣٩
هـ) الوعي و الشهاده.....	٤٠
و) هرم الوجود.....	٤١
ز) الحكمة والحكومة.....	٤٢
ح) العلم الحضورى.....	٤٨
ط) الحجة فى الفقه.....	٥٠
ى) التعليقات على تحفة الحكيم (الكتاب الحالى).....	٥١



## ١. المقدمة

يعتقد الفيلسوف الألماني المعاصر الشهير (كارل ياسبرس) بأننا نواجه في الفترة ما بين القرن الثامن حتى القرن الخامس قبل الميلاد أربعة مراكز للإشعاع الحضاري والثقافي في أربع مناطق من العالم، هي: (١) ثقافة الكنفوشيوس و لانتوسوى في الصين؛ (٢) الثقافة الزرادشتية؛ (٣) ثقافة النخبة ما قبل سقراط في اليونان؛ (٤) الثقافة البوذية في الهند. كما يرى الباحثون في الحضارات القديمة بأنّ مراكز الإشعاع الحضاري تنتقل بفعل التبادل الثقافي في فترة من حياتها إلى الميادين الثقافية المتأخمة لها مما ينتج عنه ظهور مراكز ثقافية أخرى تركز على المركز الأصلي. لقد شاركت الحضارة والثقافة الإيرانيتان شأنها شأن أية ثقافة أخرى في هذا التبادل وزادت حيوية وعمقاً وإثراءً بفعل التأثير والتأثر في هذه الثقافات<sup>١</sup>.

وتعدّ الملاحم والأساطير الإيرانية خير شاهد على ذلك، ويذهب الدكتور مهرداد بهار بأنها نبعت في أساسها من ثقافة ما بين النهرين العريقة والثقافة المحلية لهضبة إيران قبل انتقال الأقوام الآرية إليها. كما أن وجود سلالة الكوشانيين ووجود سلالة اليونان المستقلة في بلخ التي كانت تحكم شرقي إيران وشمالي شبه القارة الهندية، خير دليل حسب رأى الباحث

---

١. د. كتابون مزداهور، «من الأسطورة إلى التاريخ و من التاريخ إلى الأسطورة» جريدة همنهري، ١٠.

نفسه على هذا الكلام. لقد ترك أسلوب العمارة ونحت التماثيل والفن اليوناني بصمات واضحة على حضارة إيران الشرقية حتى أن الكوشانيين قد اختاروا الخط اليوناني للكتابة باللغة البلخية. كما لا يستبعد أن يكون الأدب انيوناني قد ترك تأثيراً على أفكار وثقافة الناس في هذا الجزء من بلادنا. ومع أن مشاهد الملاحم الإيرانية يجرى معظمها في الشرق إلا أننا نلمس بعض آثار الثقافة اليونانية في هذه الملاحم، وكمثال لتدعيم هذا الرأي يمكن الإشارة إلى التشابه الموجود بين ملحمة رستم وإسفنديار وإلياذة هوميروس (عيون إسفنديار وكعب قدم آشيل<sup>١</sup>). كما كان يذهب الدكتور بهار في تفسير التقدم العلمي في اليونان إلى أن ذلك يعود إلى انفصال الفلسفة عن الأسطورة هناك، ولكن ذلك لم يحدث في الشرق، فظل العلم والدين ممتزجين دائماً. وتبدلت الأساطير شيئاً فشيئاً من الحالات البدائية لتظهر كمذاهب وطقوس توحيدية. فانصهر كل ظاهرة علمية في الدين، فلذلك كان بإمكان علماء الدين أن يكونوا علماء في النجوم والرياضيات والطب في نفس الوقت. وكانت هذه الظاهرة شائعة في إيران إلى فترة قصيرة قبل هجوم المغول عليها. ليست الحضارة الإيرانية إحدى أقدم الحضارات البشرية فحسب وإنما يبدأ التاريخ أساساً بالإمبراطورية الإيرانية على حد زعم هيجل. يخرج هيجل في تقييم التاريخ الإيراني القديم بنتيجة مفادها أن الحضارات الصينية والهندية رغم هالة العظمة والأبهة المحيطة بهما كانتا حضارتين تعانيان من الجمود الذاتي، فلذلك يجب اعتبارهما خارجتين عن التاريخ، ولكننا نخطو الخطوة الأولى

في رحاب التاريخ مع بدء الإمبراطورية الإيرانية. فإن الإيرانيين أول قومية داخلية في التاريخ، وظلت الصين والهند في حالة من الجمود طوال قرون عديدة وعاشتا الحياة النباتية والطبيعية، وليس لهما مكان في التاريخ. يقول هيجل: «إن أول إشعاع في التاريخ يُطل من إيران حيث يُشع ليضئ ما حوله لأن النور الزرادشتي يتعلق بعالم الوعي وعالم الروح... إننا نستشف في الحياة الإيرانية نوعاً من التفرد الخالص المتعالي الذي يترك الكيانات والوجودات الخاصة التي تعدّ من ذاته، منطلقة حرة. إن تأثير هذا التفرد والتوحد على الأشخاص يتجلّى من حيث منحهم القوة للمسير في طريق الكمال تدعيماً لفرديتهم. ولا يفرق هذا النور بين العوالم والوجودات المختلفة، ويشعّ على الجميع من الزاهد والمسنّي والعزّيز والدليل بشكل متساوٍ، ليهبهم جميعاً البركة والسعادة. إن مبدأ الكمال ينطلق من التاريخ الإيراني، إذاً فلنعتبر هذه النقطة منطلقاً لتاريخ العالم...<sup>١</sup>». يضيف هيجل في التفسير الفلسفي لهذه الظاهرة: «إن أمر الحقوق والواجبات في الهند راجع إلى الطبقات الاجتماعية فلذلك... امتلكها الإنسان بحكم قوانين الطبيعة. ويتجلّى هذا التوحد بين الروح الإنسانية وبين الطبيعة في الصين في نظام «الأبوة الملكية» الذي لا يحظى الإنسان فيه بأية حرية، كما لا يتقيد بأي عنصر أخلاقي، لأنه تابع لأوامر خارجية. (فإنّه ينفذ ذلك من منطلق طبيعته، مثله في ذلك مثل الابن الذي يطيع والده. وليست طاعته هذه على أساس تفكير أوطوقوس). ولكنّ توحد الروح الإنسانية مع الطبيعة في الطوقوس والمذاهب الإيرانية القديمة يسمو في الوهلة الأولى إلى مرحلة

١. هيجل، عقل در تاريخ [العقل في التاريخ]. ترجمه إلى الفارسية حميد عنايت، ص ٣٠٢-٣٠١.

يظهر فيها انفصال الروح الإنسانية عن الطبيعة البحتة. فبذلك تزول هنا تلك العلاقة الخالية من التفكير التي لا تفسح المجال لظهور التفكير فيما يتعلق مثلاً بطاعة الابن لوالده، حيث لا يميز الشخص في تلك العلاقة بين سماع الأوامر و تنفيذها على أساس من الوعي والإرادة. ويتجلى هذا التوحد في الطقوس و المذاهب الإيرانية القديمة في قالب النور. و لا يقصد بالنور هنا النور الخالص المادي البسيط أي هذا العنصر الطبيعي العام فحسب، بل يقصد به تصفية النفس أي الخير. وبذلك تزول الجزئية بمعنى التقيد بالطبيعة المتناهية المحدودة، لأن النور بمعنييه الطبيعي و النفسي يؤدي إلى سهر الروح، و يخلصها من الطبيعة المادية. إن ارتباط الإنسان بالنور أو فكرة الخير المجردة، كارتباطه بالأمور المادية و العينية التي تجلها إرادة الإنسان و تبعته على الجهد. إن طقوس الإيرانيين و مذاهبهم القديمة هي صفاء النور، و هو فكرة الخير المجردة التي يمكن للجميع الوصول إليها بشكل متساوٍ. و بذلك نجد أن فكرة التوحد قد تحولت إلى نظام و مذهب معنوي و روحي في إيران قبل سائر البلاد، و لم تبق كارتباط خارجي أو نظام أو مجموعة طقوس جامدة. إذ أن كل من له نصيب من الطقوس يعتلى وجوده حياةً و تمنحه هذه الطقوس سمعة فردية<sup>١</sup>»

إن هيجل يعتم فيما بعد هذا المعنى على عالم السياسة و تدبير البلاد، و يقول: تعد إيران من المنظور السياسي منشأ أول إمبراطورية حقيقية، كما أنها موطن أول حكومة متكاملة. لقد ضمت قومية موحدة في هذه البلاد

عدداً كبيراً من الناس الذين يحتفظون بفرديتهم في ظل سيادة موحدة. إن هذه الإمبراطورية لا تُبنى على أبوة الملك كما هو الحال في الإمبراطورية الصينية، كما أنها ليست جامدة مثل الإمبراطورية الهندية خالية من الحيوية، ثم إنها ليست موقته عابرة مثل الإمبراطورية المغولية، كما ليس أساسها على الظلم كالإمبراطورية التركية، بل على العكس منها جميعاً فإن الشعوب المنضوية تحت لواء الإمبراطورية الإيرانية تنتمي إلى أساس و مبدأ يوحدهم و يستطيع أن يسعدهم و يسرهم، و لكنّ هذه الشعوب في نفس الوقت تحتفظ باستقلالها، لذلك فإن الإمبراطورية الإيرانية مرّت بتاريخ طويل زاهر و ينطبق عليها المفهوم الحقيقي للبلد أو الحكومة أكثر من بقية الإمبراطوريات، و ذلك لطريقة اتصال أجزائها و تلاحمها<sup>١</sup>.

يقول هيجل في موضع آخر من «فلسفة التاريخ» عند تناوله للحكومة الإيرانية واصفاً لها: كانت الإمبراطورية الإيرانية إمبراطورية تحمل مدلولات عصرنا الحاضر لهذه الكلمة. لأنها كانت تتألف من بلاد متعددة كانت كلها تابعة للحكومة الملكية الإيرانية، و لكنها في نفس الوقت تحتفظ بفرديتها و تقاليدها و قوانينها. إن القوانين العامة التي كان يتم تشريعها لم تكن لتمس الخصوصية القومية لهذه البلاد، مع أنها كانت ملزمة للجميع بل كانت تحمي تلك الخصوصية و تصونها أيضاً... كما أن النور يشعّ على الجميع ليمنحهم الحياة. كانت الإمبراطورية الإيرانية تظلل أقواماً متعددة و لكنها تركت هذه القوميات حرة في سلوكها و عاداتها الخاصة بها. ...مما أدى إلى انتهاء السبعية و الوحشية و الشراسة التي كانت تمارس في النزاعات



بين هذه الشعوب، والتي يشهد لها سفر الأنبياء و سفر شموئيل من التوراة. إن لعنة الأنبياء اليهود و شكواهم من الأوضاع الموجودة قبل فتح بابل بيد كوروش تطلعننا على التعاسة و الفساد و التفريق و الفرقة التي كان الناس يعانونها، كما تطلعننا على السعادة التي وهبها كوروش لجميع المناطق في غربي آسيا<sup>١</sup>.

لاشك في أن نظرة هيغل إلى التاريخ الأخميني تأتي من منظاره الفلسفي الخاص. و لكنّ اللافت للنظر في القضية هو أن التاريخ الإيراني القديم و التفكير الديني و نظرة الإيرانيين إلى الحياة في تلك الأيام - خاصة الزرادشتية و الزروانية - قد ترك بصماته الواضحة على نظراته الفلسفية أيضاً. يعتقد هيغل أن مسيرة كمال الإنسان و المجتمع تقتضي انفصال الروح عن الطبيعة، كما تقتضي رقي الوعي إلى الوعي الذاتي، و وصول الكل إلى اليقين و الظهور. و يقول: «يتسم الفكر الإيراني بنفحة طاهرة في حين أن الروح تعاني عند الهنود من السذاجة و الحمق و سوء العاقبة. فالروح عند الإيرانيين في هذه الحالة تخرج من التوحد الجوهري الطبيعي كما تخرج من الشكل الذي لم يستقل بعدُ أمام موضوعه، و بتعبير آخر فإن الإيرانيين القدماء قد اطلعوا على هذا الأمر، و هو أن الحقيقة يجب أن تكون كلية... و تتجسد هذه الذات الكلية عند الإيرانيين و تبلغ الروح الإيرانية مرحلة الوعي و الإدراك لهذه الذات»<sup>٢</sup>.

نحن نعلم بأن هيغل يعتقد بوجود حركة تضاد و جدلية عظيمة تتحكم في كل شيء - سواء في تلك الموضوعات الفكرية و سواء كمال الوعي و

١. المصدر نفسه، ص ٣١١-٣١٢.

٢. المصدر نفسه، ص ٣٠٦.

مسيرة التاريخ -، ففي هذا التضاد والجدلية ينفي كل شيء ضده و يناقضه، و لكنه يحتفظ به في داخله ليسمو به إلى مرحلة أعلى. إن الأمر اللافت للنظر من دون أدنى شك هو انطباق هذه النظرية مع مبادئ الزرادشتية و الزروانية. يمجّد هيغل الديانة الزرادشتية لأنها بنيت أساساً على تقابل الأضداد. إن حركة التضاد الثلاثية الأسس (تز - أنتى تز - سنتز) عند هيغل تأسست أساساً على نظرية التقابل و التضاد. و يبدو جلياً أن هيغل قد تأثر من هذا التضاد في الديانة الإيرانية، و لكنه يوجه إليه نقداً، و يقول: إن التضاد بين الخير و الشر أو أهورامزدا و أهريمن في الديانة الإيرانية يجعل الضدين مستقلين عن بعضهما البعض، و لكن الأمر في الفلسفة على العكس من ذلك تماماً. و لكن وجود هذا ازدواج في الديانة الإيرانية يدل على أهمية هذا الدين. إن التعدّد اللامتناهي للأشياء المحسوسة و تشتت الإدراكات الفردية و الجزئية... يزول في هذا التضاد البسيط و هذا في حد ذاته دليل على قوة التفكير و التي تظهر بوضوح في الديانة الإيرانية.<sup>١</sup> لقد رأينا فيما نقلنا عن هيغل بأنه يشيد بالملك الإيراني كوروش مؤسس السلالة الأخمينية. إن أهمية كوروش لا تنحصر في فتحه التاريخي للأمصار المختلفة بل تتعداه إلى المكانة التي اعترف بها اليهود له من المنظور التاريخي و الديني و الفلسفي. إن الإشادة بكوروش في التوراة تتجاوز الحدود. (السفر الثاني التواريخ الأيام) (الباب ٣٦). لقد ورد في التوراة «أن الله بعث روح كوروش ملك فارس... حتى يبني له بيتاً في أورشليم التي تقع في يهودا». كما ورد في (سفر أشعيا النبي) (البابان ٤٤ و ٤٥)، أن الله قال عن كوروش: «إنه راجع

من رعاة الله و سيكمل جميع مسراتي» و مرة أخرى «يقول الله لمسيحه أي كوروش: لقد أخذتُ بيده اليمنى لأغالب بوجوده الأمم و أفتح به ظهور الملوك و أفتح بوجوده الأبواب و لكي لا تغلق البوابات، إننى سأخطو أمامك لتمهيد الأماكن الوعرة، و أكسر الأبواب النحاسية و أقطع السلال الحديدية و أمنحك كنوز الظلمة و الخزائن الخفية لتعلم أننى يهوه الذي ناداك باسمك... و لا يوجد ما سواى، و ليس غيري إله.

لو اعتبرنا التوحيد أجدر كائز الحضارة العبرية - اليونانية في الغرب، و الذي ارتكزت عليه الفلسفة و الفكر الأوروبيان منذ عهد الرومان و حتى اليوم، فإن كوروش قد اضطلع بدور أساس لا ينكر في تشييده و تعزيزه. لقد ورد في (سفر دانيال النبي) (الباب ٦) بعد وصف الله بصفات منها (الحي القيوم إلى الأبد) - الذي (لازوال لملكه و لانهاية لسلطانه) و هو الذي ينجي و ينقذ و يُظهر آياته و عجائب خلقه في السماء و الأرض - بأن دانيال رسول هذا الرب قد انتصر في عهد هذا الملك و بمساندته، و بغض النظر عن الزرادشتية التى أسهنا الكلام عنها على لسان هيجل، فإن المانوية و عبادة الشمس قد تركتا تأثيراً عميقاً بعيد المدى في الغرب أيضاً. فلذلك لابد من التفصيل في الكلام عنهما. لقد انتقلت طقوس عبادة الشمس أو «ميترائيسم» من إيران إلى آسية الصغرى ثم اتسع نفوذها في روما و أوروبا حتى بريطانيا بأسلوب خاص. و كانت تعتبر إحدى اكبر منافسي الديانة المسيحية حتى القرن الرابع الميلادي. كما تركت آثاراً خالدة في الحضارة الغربية. إن كلمة «ميترا» التي وردت في «ودا» تعني الصديق و العهد، و تعني كلمة «مهر» فى الفارسية الصداقة و المحبة و الشمس و الشهر السابع من شهور السنة. و «مهر» هي إله النور الذي يدافع عن اليهود و الناس الأوفياء لليهودهم. إن مهر

تمدّ يدها لمساعدة من يدعونها و تعاقب المنافضين للعهد. وكانت موضع الاحترام و الشكر في العهد الأخميني. لقد ظهرت عبادة الشمس كديانة سرّية بمراسمها و تقاليدها الخاصة في آسية الصغرى، و كانت عبادة الشمس معروفة في تلك المناطق، و نحن نعلم بأن آسية الصغرى كانت مهد الفلسفة اليونانية. و يبدو بأن مهر كانت واسطة بين أهورا و أهريمن. لقد ذكر بلورتاك المورخ الرومي بأن عبادة الشمس قد دخلت إيطاليا عام ٦٧ ق م، و كان حاملو هذه العقيدة الجنود الرومان، و انتشرت هذه العقيدة في القرن الثاني الميلادي في روما و موانئ البحر الأبيض المتوسط و المستعمرات العسكرية و المعسكرات الرومية في أفريقيا و فرنسا إلى سواحل نهر الراين و الدانوب و حتى بريطانيا و من الشرق إلى الفرات. و بلغ الأمر حداً كان على الإمبراطور و مجلس الشيوخ في روما أن يدافعا عن هذه العقيدة لاستمالة الجنود و القادة الرومان.

و انهزمت هذه العقيدة أمام المسيحية أخيراً بعد اعتناق إمبراطور الروم الكبير اليونستانتين للديانة المسيحية في القرن الرابع الميلادي إلا أن آثارها العميقة قد بقيت في التقاليد و العادات العامة، بل و حتى في الديانة المسيحية نفسها، و بعضها باق إلى اليوم. و كمثال على ذلك نرى أن الأنجيل لم تذكر بتاتاً متى ولد عيسى و متى صُلب، في حين أن عقيدة عبادة الشمس تعتقد بأن العالم يشهد انقلابين في الصيف و الشتاء و اعتدالين في الخريف و الربيع، مما يبعث على إقامة الاحتفالات و السرور و اقامة مراسم كبيرة جداً. و عندما رأى المسيحيون الأوائل بأن هذه المعتقدات قد ضربت بجذورها في الأعماق و أدركوا بالخطر المحدق بهم في حالة محاربتها، بل عدم جدوى هذه المحاربة، عندئذ اعترفوا بتاريخين مهمين

من هذه التواريخ هما الانقلاب الشتوي و الاعتدال الربيعي. لقد كان اليوم الخامس والعشرون من ديسمبر هو يوم «مولد الشمس التي لا تقهر». عند معتنقي عقيدة عبادة الشمس. فجعل المسيحيون هذا التاريخ مولداً لعيسى، كما جعلوا يوماً آخر قريباً من الاعتدال الربيعي يوم معراج المسيح بعد صلبه فسّموه بالعيد المقدس (Easter). و (يجب ألا ننسى بأنّ معتنقي عبادة الشمس يرون بأنّ (ميترا) قد عرج إلى السماوات بعربة إله الشمس). زد على ذلك بأن هؤلاء كانوا يتناولون الطعام في معابدهم، و كانوا يشربون الخمر حسب بعض القرائن التي تشير إلى ذلك، كما نرى أن تناول الخبز و شرب الخمر عند المسيحيين في المذهب الكاثوليكي يعدّ أحد المبادئ المهمة، وترى تعاليم هذه الكنيسة أنّ شرب الخمرة يوحد المؤمنين مع المسيح إثر التحول الجوهري (transubstantiation).

إن دراسة تفاصيل الأساطير و المعارف المتعلقة (بالميتراينسم) لا يسعها هذا المقال، و لكننا نكتفي بالقول بأن عقيدة عبادة الشمس قد تركت تأثيراً عميقاً و خالداً في الفكر الفلسفي الغربي سواء لوحدها أم بامتزاجها الشديد و الواضح بالفلسفة الأفلاطونية (خاصة من خلال أفكاره في رسالتيه (الجمهورية و تيمائوس).

إن ناني أكبر عقيدة إيرانية تركت تأثيراً قوياً و كبيراً في الغرب هي المانوية. ولد ماني مؤسس أحد أكبر الأديان و أقدرها على النفوذ في العالم القديم حوالي عام ٢١٦ للميلاد في منطقة بين النهرين. و يقال بأن أجداده ينتسبون على الأقل من جهة أمه إلى أبناء الملوك البارتيين. إن أساس عقيدته يركز على الانفصال المطلق بين عالم النور و عالم الظلمة، و انفصال الخير عن الشر، و الروح عن المادة. إن هذا الدين أحد الديانات

الإشراقية أو العرفانية، ويرى أن فلاح الإنسان يتم من خلال حصول المعرفة الروحية، وبذل الجهد للوصول إليها بواسطة الخلاص من العالم المادي. ولا يمكن الخلاص من العالم المادي إلا بالسلوك ورياضة النفس. كان ماني يرى نفسه امتداداً لسلسلة طويلة من الأنبياء بدءاً من آدم وانتهاءً إلى بوذا وزرادشت والمسيح. وكان يعتقد بأن الأديان السابقة رغم صحتها واتصافها بالحقيقة إلا أنها كانت محصورة في الظروف المكانية والزمانية والقومية الخاصة، فلذلك تركت تأثيراً محدوداً. كما أن أصحاب تلك الأديان قد ابتعدوا عن الحقيقة. فكان يرى أن واجبه هو إبلاغ رسالة عظيمة عالمية على الناس، فسعى هو وخلفاؤه إلى التبشير بهذا الدين وتوسيع نطاقه وإدخال الجميع فيه، ولم يألوا جهداً في سبيل ذلك كترجمة الكتب المانوية إلى اللغات الأخرى والسفر والمناقشات والاحتجاجات مع الآخرين.

لم تواجه المانوية في بدايتها مقاومة من الإمبراطورية الإيرانية، ورحب الملوك الإيرانيون بها، إلا أن رجال الدين الزرادشتي كانوا يكتنون حقداً دفيناً ضدها، فلذلك قبض على ماني في عهد بهرام الساساني، وحكم عليه بالقتل بعد محاكمة دامت ٢٦ يوماً. ولكن ديانته قد انتشرت بسرعة حتى وصلت من الغرب إلى الإمبراطورية الرومية وإلى مصر وشمال أفريقيا (و نعلم أن أحد أكبر آباء الكنيسة وهو اغوسينوس القديس -الذي كان يعيش في شمال أفريقيا قد اعتنق المانوية في شبابه وظلّ عليها ردهاً من الزمان). كما امتد نفوذها في الغرب إلى فرنسا وإسبانيا، وبنى معتنقوها معابد في تلك المناطق. كما استقرت المانوية في الشرق في بلاد تركستان في القرن السابع الميلادي، وكانت الديانة الرسمية للأتراك الأويغوريين حتى القرن

التاسع الميلادي، و منها انتقلت إلى الصين، وظلت فيها بعد ذلك حوالي سبعة قرون. لقد بقيت عناصر من المعتقدات المانوية في أوروبا الشرقية رغم أنها قد زالت في الظاهر من هذه المناطق في القرن السابع الميلادي. و قد تجلت هذه العناصر فيما بعد في فرق الارتداد عن المسيحية التي وقفت في وجه الكنيسة الأرثوذكسية و الكاثوليكية. من هذه الفرق، الفرقة «البوغومولسيتية» في بلغاريا التي كان لها نشاط واسع منذ القرن العاشر الميلادي و حتى الخامس عشر الميلادي في كثير من المناطق الآسيوية و الأوروبية التابعة للإمبراطورية البيزنطية خاصة في صربيا و البوسنة و الهرسك. لقد كانت التعاليم الأساسية عند هذه الفرقة من قبيل الاعتقاد بالثنائية المطلقة و إنكار تجسد المسيح، و وجود محرمات كمنع الزواج و أكل اللحوم و شرب الخمر و رفض أي ارتباط بعالم المادة، تشبه التعاليم المانوية بشكل كامل. و من الفرق الأخرى الفرقة (البيغوثية) في جنوب فرنسا و كانت الكنيسة الكاثوليكية تعتبرهم أصحاب البدع، و استطاعت في القرن الرابع عشر الميلادي أن تقضي عليهم بعد سنوات طويلة من القتال ضدهم. فقد كان هؤلاء متأثرين من المانوية أكثر من المسيحية. إن أهمية هذه الفرق التاريخية - خاصة البيغوثية - تكمن بالإضافة إلى إبلاغ رسالة ماني إلى الغرب في وضع البدع و مواجهة الكنيسة الأم، الأمر الذي فتح الطريق في وقت قصير لمارتين لوتر و مذاهب البروتستانت. و هي حوادث هزّت الفكر الغربي و فلسفته في القرون اللاحقة من الأساس.

لقد رأينا فيما مضى بأن التفاعل بين إيران و الغرب قبل ظهور الإسلام كان يتم من منطلق غلبة الأفكار الدينية و علم النجوم الإيراني، و لكننا لانفعل نفوذ الأفكار اليونانية و المسيحية بين المفكرين الدينيين في إيران،

خاصة في أواخر هذه الفترة. إن ما يعرف اليوم بالفلسفة الإسلامية بدأت بالظهور حوالي القرن التاسع الميلادي تحت تأثير عاملين مهمين، هما: جدل المتكلمين أولاً والأفكار اليونانية والمسيحية وتأثيرهم في بعض الأفكار مثل الجبر والاختيار وقدرة الله وعدله ونسبة الله مع العالم المخلوق ثانياً. لقد ترك أفلاطون وأرسطو وفلوطين أكبر أثر على حكماء الإسلام، وإن كان العلماء الإيرانيون متأثرين من الفلسفة اليونانية خاصة فلسفة أرسطو قبل ظهور الإسلام. يقول أحد المؤرخين المعاصرين: «توجد في بعض الكتب الفهلوية مصطلحات علمية كثيرة تنطبق في غالب الأحيان على المصطلحات الفلسفية اليونانية خاصة على حكمة أرسطو. مما يدل على أن العلوم اليونانية لم يتم التعبير عنها بالسريانية عن طريق مسيحي إيران فحسب بل كان الزرادشتيون قد بادروا بهذا الأمر وأثروا اللغة الفهلوية من خلال الإتيان بما يعادل المصطلحات الفلسفية اليونانية في هذه اللغة.

إن أحد مشاهير المسيحية (في العهد الساساني) هو يولص الإيراني (pauluspersa) رئيس منطقة نصيبين الذي وضع كتاباً يشتمل على البحث حول منطق أرسطو باللغة السريانية وأهداه إلى كسرى أنوشيروان، وأشار فيه إلى إثبات وجود الواجب والتوحيد وبقية آراء الفلاسفة وأفضلية أسلوب الحكماء على أهل الأديان. لقد كان لمعلمي الكنائس النسطورية في إيران اهتمام بالبحث حول أسلوب هذا الأستاذ أو شارحي آثاره الاسكندرانيين في كنائسهم في إيران، لأنهم كانوا يهتمون بآثار أرسطو.

إن المحاولات التي سبقت عهد كسرى أنوشيروان (٣١-٥٧٩ م) تفقد أهميتها بالمقارنة مع اهتمام هذا الملك بالعلوم. لقد كان هذا الملك بالإضافة إلى كونه حاكماً مدبراً وقائداً شجاعاً، يهتم بالحكمة أيضاً، كما



كان مطلعاً على فلسفة أفلاطون و أرسطو. وكان يقرأ ترجمة هذين الأستاذين.<sup>١</sup>

كان المترجمون الذين بدأوا بعملية الترجمة في أواخر القرن السابع الميلادي و بلغوا الذروة في أواخر القرن التاسع في عملهم، واسطة انتقال الفلسفة و العلوم اليونانية إلى العالم الإسلامي كما أسلفنا. لقد دخلت العلوم اليونانية في العالم الإسلامي بخمسة طرق: عن طريق النسطوريين، واليعقوبيين، و الزرادشتيين الإيرانيين في مدرسة جندي سابور و مدارس حران و اليهود. لقد نُقل عدد كبير من مؤلفات أرسطو و الملوك الإسكندرانيين و عدد كبير من مؤلفات جالينوس و بعض محاورات أفلاطون إلى العربية. يعتقد الدكتور إبراهيم مذكور أن الإيرانيين قد استقوا هذا التراث الإنساني العظيم من ست لغات هي: العربية و السريانية و الفهلوية و الهندية و اللاتينية و اليونانية.<sup>٢</sup> لقد كان عهد أبي جعفر المنصور الخليفة العباسي الذي بنى مدينة بغداد، بداية نهضة الترجمة. و قد أنشأ المأمون بعده عام ٨٣٢ م مركزاً للترجمة كان يسمى «بيت الحكمة»، و بعث عدداً من الأشخاص إلى الهند و إيران و القسطنطينية لجمع الكتب المفيدة. و كانت الكتب المترجمة تشمل العلوم التجريبية كالطب و الحساب و الكيمياء، كما كانت تشمل العلوم النظرية كالطبيعات و ما بعد الطبيعة و الدين و كذلك التوراة و الأناجيل و كتب المانوية و المزدكية. و اطلع

١. دكتور ذبيح الله صفا، تاريخ الأدب في إيران، الطبعة السادسة، طهران، ١٩٦٨ م، ص ١٠٥-٩٥.

٢. حنا قفاخوري و خليل الجيزي، تاريخ الفلسفة في العالم الإسلامي - ترجمة عبد المحمد آيتي، الطبعة

الثانية، ١٩٧٩ م، طهران، ص ٣٢-٣٣.

المسلمون عبر ترجمة هذه الكتب على أفكار بعض الفلاسفة الذين سبقوا سقراط و المدارس الفلسفية التي ظهرت بعد أرسطو خاصة أصحاب مدرسة الاسكندرية. ولكن الشيء الذي ترك تأثيراً عميقاً جداً عنى الفلسفة الإسلامية هو أنهم عرفوا أرسطو من خلال تعاليم المفسرين الإسكندرانيين و عدد من الكتب التي نسبت إليه خطأً. يقول دي بور: «و مجمل القول هو أن السريانيين و المسلمين بدأوا الفلسفة من النقطة التي انتهى إليها حكماء اليونان أي من النقطة التي بدأ فيها حكماء المدرسة الأفلاطونية الجديدة بشرح كتب أرسطو»<sup>١</sup> إن أحد العوامل المؤثرة في الفلسفة الإسلامية هو وجود عدد من الكتب مثل كتاب «التفاحة» و كتاب «الربوبية» أو «اتولوجيا»، و هي كتب كان الحكماء المسلمون ينسبونها خطأً إلى أرسطو. و قد كان لكتاب اتولوجيا تأثير كبير على المفكرين المسلمين. و هو في الواقع جزء من الأبواب التسعة أو التاسوعات التي ألفها فلوطين، و التي كانت قد امتزجت بتعاليم الإسكندر الأفروديسي، و يظهر تأثيرها بشكل واضح عند الفارابي و ابن سينا و ابن رشد. يعتبر فلوطين العقل وسيلة الحصول على المعرفة و موجوداً كلياً تنصهر فيه جميع الكائنات و تخرج منه. إن القسم الأول لهذه النظرية يوناني و لكن القسم الثاني منها رغم شبهها الكثير بالفلسفة الرواقية إلا أن لها جذوراً غير يونانية. إن علاقة الجزئي بالكلي عند فلوطين هي نفس نظرية الوحدة في العرفان التي ينصهر فيها الجزئي في الكلي. و ليست العلاقة العقلية التي كان يؤمن بها أفلاطون و أرسطو و الرواقيون. لقد اتجه فلوطين بعد دراسة الفلسفة اليونانية إلى إيران

مع جيوش غورديانوس إمبراطور الروم وأظهر اهتماماً بالحكمتين الإيرانية والهندية وخاصة عبادة الشمس أو (ميترايسم) التي كان الإيرانيون يؤمنون بها. إن في عقيدة عبادة الشمس كائناً أعلى هو منبع النور في العالم، يشعّ النور على العالم ليضيّ الظلمات. وكان الحكماء المسلمون يحملون نفس الفكرة وقد أدخلوها في الفلسفة المسيحية في العصور الوسطى.<sup>١</sup> كان لفلوطين تأثير كبير ليس على الحكمة فحسب بل على التصوف الإسلامي أيضاً. لقد كان التصوف الإسلامي في بداية أمره يسير في درب الأخلاق والدين، ولم تكن له أفكار فلسفية، ولكن لم يلبث أن تحول إلى مذهب فلسفي، فصار مرجعاً من المذاهب الإشراقية والماتوية، ولكن بصيغة أفلاطونية جديدة. إن أول من أدخل الفلسفة في التصوف هو ذوالنون المصري... ويثبت نيكلسون بأن أكثر آراء ذي النون تتطابق مع ما ورد في كتب ديونوسيوس وهي كتب كانت أسساً للتصوف المسيحي في العصور الوسطى. وكان لديونوسيوس تأثير كبير جداً في تاريخ التصوف المسيحي والإسلامي. يعتقد ديونوسيوس بأن معرفة الله لا يمكن إلاً بصفاء القلب والخلاص من قيود الدنيا والاتصال بالنور الإلهي الذي يعجز العقل عن نبذه. إن مثل هذه المعتقدات التي تم اقتباسها من تاسوعات فلوطين ونسبت إلى أرسطو خطأً كما أسلفنا «نشرت مجموعة من المعتقدات بين المسلمين لم يكن لهم عهد بها من قبل وبذلك انتشرت مذاهب الفيض والإشراق والغنوصية والغيبة عن الذات، بين المسلمين.<sup>٢</sup> إن للعوامل المؤثرة في ازدهار التصوف الإسلامي والمسيحي مصادر متعددة، ولكن اثنين من

١. المصدر نفسه، ص ٩٣-٩٤ و ٣٢٧.

٢. الفاخوري والجزء، ص ٥٤-٥٥.

الباحثين العرب المعاصرين يرون أن العامل الذي أغفل ونسب عادة إلى مدرسة الإسكندرية هو عامل الإشراق الذي يعدّ عاملاً إيرانياً زرادشتياً مزجه المسلمون بالحكمة الأفلاطونية.<sup>١</sup> إن الإسهاب في الكلام عن التصوف أكثر من هذا لاتسعه هذه العجالة، و الآن لابد من معالجة الفكر الفلسفي في الإسلام. إن الفلسفة الإسلامية قد نبعت كما أسلفنا عن الجدل الكلامي، وقد كان هناك مدرستان كلاميتان مهمتان: الأولى، مدرسة المعتزلة أو اتباع العقل الذين يؤمنون بالاختيار للإنسان و وحدة الذات الإلهية مع الصفات الإلهية. وكانوا يعتقدون بأن العقل قادر على التمييز بين الصحيح و غير الصحيح بشكل مستقل مع أن الوحي يدعم و يعزز تمييز العقل. و في مقابل هؤلاء كان أهل السنة و الجماعة الذين كانوا يخالفون معتقدات المعتزلة و يتهمونهم بتحكييم الإنسان، و الاهتمام به و نجحوا أخيراً في القضاء عليهم. و لكن بعض أفكار المعتزلة بقي قائماً و أبقي النهضة العقلية في الفكر الفلسفي حية متوقدة. و مع أن الفلسفة الإسلامية أخذت شكلها النهائي في قالب مزيج من فلسفة أرسطو و الفلسفة الأفلاطونية الحديثة، و بعد البلورة بأيدي شراح أفكار أرسطو الأتنيين و الإسكندرانيين أصحاب النزعة اليونانية إلا أن الحكماء المسلمين أدخلوا مفاهيم جديدين فيها، بغرض التوفيق بينها و بين تعاليمهم الدينية. الأولى مفهوم ممكن الوجود و واجب الوجود، و الثانية مفهوم النبوة. و بغض النظر عما سبق فإن علم النجوم عندهم كان يتطابق مع الفكرة العامة التي ورثوها من اليونانيين. و قد لمع في شرق العالم الإسلامي نجمان مشرقان في سماء

الفلسفة هما الفيلسوفان الإيرانيان الشهيران الفارابي وابن سينا. وكان الفارابي تابعاً محضاً لأرسطو تقريباً في علم النجوم و علم النفس. (ولكن باستثناء نظرية الصدور أو الفيضان التي لها مصدران، مصدر إيراني و مصدر أفلاطوني حديث). ولكنه كان يجعل نظريات أفلاطون الواردة في رسالتي الجمهورية و القوانين هي الأساس لآرائه السياسية بعد إيجاد تغييرات فيها للتوفيق بين آراء الفيلسوف اليوناني و أوضاع عصره. إننا نلاحظ في مكتوبات الفارابي صورة متكاملة من نظرة الديانة الإسلامية إلى العالم. إن الله في قمة العالم و يعادل «أحد» في فلسفة فلوطين و هو العلة الأولى عند أرسطو، و منه يصدر العقل الأول. إن هذا المقال لايسع لشرح و تبين نظرية الفيضان على أساس آراء الفارابي و لكننا نكتفي بالإشارة إلى أن الفارابي يعتقد أن أعظم سعادة للإنسان هو تربية قواه العقلية و تتميتها، و يحصل ذلك من تعامل عقل الوهم أو العقل الفعال و نتيجه التفكير. إن الإنسان الصالح لإدارة المجتمع يجب أن يتصف بالإضافة إلى الفضائل العلمية بالمعرفة الفلسفية أيضاً، و هذا الإنسان هو النبي و هو الوحيد الذي يستطيع وضع المبادئ و تشريع القوانين التي تؤدي إلى سعادة البشرية. إن الفارابي قد اقتبس نظرياته من نظريات أفلاطون السياسية سواء في الكليات أو حتى في الجزئيات. إن النبي القائد عند الفارابي هو الحاكم الفيلسوف عند أفلاطون، إنه يأمر و لا يأتمر بأمر أحد من البشر، و تأتي تحت إمرته بقية شرائع المجتمع. و أخيراً تأتي الشريحة الأخيرة من أفراد المجتمع الذين يأتمرون بأوامر الآخرين فقط، وليست لهم الصلاحية في قيادة أو إدارة أحد من البشر.

إن ثاني أكبر فيلسوف إيراني في العالم الإسلامي هو ابن سينا، و هو

حسب إجماع أغلب المؤرخين و المفكرين يعد بلا شك أهم الفلاسفة المسلمين و أكثرهم إبداعاً و قدرة. لقد أثرت النهضة الفلسفية في الشرق الإسلامي بوجود ابن سينا الذي كان مؤسساً لأحد أشمل الأنظمة الفلسفية و أدقها و أكملها على الإطلاق في العصور الوسطى. و قد تركت أفكاره آثاراً عميقة على الفلسفة المدرسية (الكلاسيكية) في العالم المسيحي. و تُعدّ حتى اليوم أحد أركان التعليم الفلسفي في المراكز العلمية التقليدية في العالم الإسلامي. و لعل سرّ استمرار نفوذه العجيب في الحوزات العلمية حتى اليوم هو محاولاته الجادة لإيجاد التوفيق بين النزعة العقلية اليونانية و أصول المعتقدات الإسلامية. إن أساس ما بعد الطبيعة عند ابن سينا هو تقسيم الوجود إلى الممكن و الواجب، و كان ابن سينا قد فرق بين الماهية و الوجود لإيجاد نظام لهذه النظرية التي بقي تأثيرها حتى اليوم قائماً في الفلسفتين الشرقية و الغربية. و يكمن أساس انتزاع الماهية من الوجود في رأي ابن سينا في نظرية الحركة لأرسطو في نظرية الفيضان في الفلسفة الأفلاطونية الحديثة. و لكن ابن سينا كان مضطراً إلى إيجاد تغييرات أساسية في نظرية الفيضان و في نظرية أرسطو حول المادة للوصول إلى النتيجة المنشودة. إن إشكالية نظرية أرسطو كانت تمكن في أنها لم تفسر سبب تحول الأشياء من القوة إلى الفعل. إن نظرية الفيضان رغم أنها كانت تفترض وجوداً واحداً و حركة عامة نحو الخارج له، و كانت تحلّ مسألة الفعلية ظاهرياً، و لكنها لم تكن تذكر لها سبباً عقلياً. لقد افترض ابن سينا ثلاثة عوامل رئيسية (المادة و الشكل و الوجود) بالإضافة إلى وجود الواجب كأساس لتلك الحركة و حلّ المسألة حسب رأيه. و لكن أعظم إبداعه في مجال الفلسفة هو إبداع نظرية الشهود العقلي و «الحس الباطن» و تعزيز مكانة الوحي و العقل النبوي و

أهمية قدرة المخيلة في التعقل التي تأثر الفلاسفة الغربيون بها تأثراً عميقاً فيما بعد.

إن سبر أغوار الدقائق الفكرية للحكماء المسلمين ومجادلات المتكلمين معهم و المنجزات الباهرة التي حققها علم الكلام تبعاً لهذه المناقشات لايسعه هذه المقال. إن هجوم المستنيرين المترمّنين على الحكماء، أدى أخيراً إلى انسحاب الفلسفة إلى خندق التصوف. وقد أسس الحكيم الشيعي الإيراني صدر الدين الشيرازي في العهد الصفوي (القرن السابع عشر) مدرسة تحت تأثير معتقدات العارف المشهور القائل بوحدة الوجود ابن عربي (١٢٤٠-١١٦٥ م). وقد اشتركت في وضع أسس هذه المدرسة آراء متعددة كآراء ابن سينا و معتقدات الشيعة و العرفان العقلي للسهروردي و ابن عربي. و لعلّ أهم خدمة أسداها الحكماء المسلمون للفلسفة هي أنهم قد حفظوا طوال ألف سنة عرفت في تاريخ أوروبا بالعصور المظلمة (Dark Ages)، التراث العظيم الذي خلفه الفلاسفة اليونانيون بترجمته إلى لغاتهم و أثروه و نقلوه مرة أخرى بعد بزوغ فجر العلم و الفلسفة في الغرب إلى المفكرين الأوروبيين و إن كانت هذه الخدمة العظيمة - خاصة خدمة الإيرانيين - لم تقدر إلى اليوم حق التقدير.

## ٢. إقامة الحوار بين الفلسفة الإسلامية و الفلسفة الغربية

إن الفلسفة التي تعتبر بإضافة كلمة «الإسلامي» إليها ثمرة جليلة من ثمار الحضارة الإسلامية الزاهرة، ما هي في الأصل إلا نتيجة المواجهة الثقافية بين اليونانيين (الأوائل) و بين الثقافة الإسلامية، كما يجب ألا تغفل تأثير الأفكار الدينية و الفلسفية الشرقية أي التراث الهندي و الإيراني القديم،

على هذا المسار. لا يمكن الحطّ من شأن التأثير العميق والواسع للثقافة الشرقية سواء العرفان الهندي والحكمة الإيرانية التي عبّر عنها شيخ الإشراق بالحكمة الخسروانية على مجموعه كنوز الآثار العرفانية والفلسفية الإشراقية. ولكن المسار الأصلي للفلسفة في العالم الإسلامي قد اصطبغ بشكل واضح بصيغة غربية ويونانية (العهود القديمة وعهد النزعة اليونانية Helenistic)، وما زالت المصطلحات المستخدمة في المنطق والفلسفة تدل على التمازج بين الفكر اليوناني الغربي من جهة والفكر الإسلامي الشرقي من جهة أخرى. من هذه المصطلحات مصطلح: قاطيقورياس أي (المباحث)، باري إرميناس (التعابير)، أنالوطيقا (التحليل)، سفسطة، بوطيقا (الشعر)، هيولا، بنطاسيا (الشعور المشترك)، و أمثالها. وهنا لابد من التنويه إلى أن الفلسفة الإسلامية على العكس من تصور كثير من مؤرخي الفلسفة في الغرب (خاصة في العقود الأخيرة) حيث اعتبروا الفلسفة الإسلامية شيئاً إضافياً غير أصيل في وجود الفلسفة الغربية، ليست مجرد شرح وإيضاح للأجهزة الفكرية اليونانية. بل إن المصطلحات والنظام الفكري الغربي قد اتخذ شكلاً بديعاً ذا أسلوب مستقل عند الفلاسفة المسلمين. كما أن مصطلح «الفلسفة الإسلامية» قد أضفى على الفلسفة وصفاً معيناً بتعبير «الإسلامي» إليها باعتبارها الجزء الأخص والفصل الخاص به. إن آثار الفلاسفة المشائيين ومفكري الإسماعيلية والفلاسفة الإشراقيين وأصحاب الحكمة المتعالية وحتى المتكلمين، جميع ذلك ليس إلا صدى لهذا التمازج القريب والتأثير والتأثر والتعامل الكثيف بين الفكرتين وبين الثقافتين. إن الإصرار على هذا التعامل والتبادل والأخذ والعطاء المتبادلين ينشأ من التأثير العميق الذي تركه عصر نموّ وازدهار



الفلسفة في العالم الإسلامي على التيارات الفكرية و الفلسفية في العصور الوسطى في بلاد الغرب. و على سبيل المثال لا الحصر يمكن الإشارة إلى بعض هذه التأثيرات و التأثيرات، فتأثر توماس آكويناس من ابن رشد و ابن سينا، و تأثر موسى بن ميمون القرطبي من الفارابي و ابن رشد و ابن سينا، و تأثر أصحاب مدرسة ابن رشد اللاتينية و شخصيات من أمثال سيجردو بارابان من ابن رشد، ما هو إلا نماذج لما نذهب إليه. و من هنا نلاحظ عند المقارنة بين الفلسفة و الكلام الإسلاميين مع الفلسفة و اللاهوت المسيحيين نقاط تشابه واضحة و قوية بل التشابه و التقارب الكامل في بعض الأحيان. و بتعبير آخر فإن النظامين الفكريين و الفلسفيين على الرغم من وجوه الخلاف الكثيرة بينهما فقد التقيا في نقاط كثيرة جداً من دون كبير عناء، فقد وُفّر استقاء الشرق الإسلامي و الغرب المسيحي من نظام المنفعة و التعاليم الفلسفية في العهد اليوناني و عهد النزعة اليونانية و كذلك استخدامها للنصوص السماوية المقدسة للأديان التوحيدية الإبراهيمية، إمكانية هذا التقارب بينهما. و لكن الثغرة التي حدثت منذ القرن السادس الهجري (الثالث عشر الميلادي) فجأة بين الحضارتين الإسلامية و الغربية أدت إلى انقطاع هذا الحوار شيئاً فشيئاً، فأخذ كل واحد من التيارين مساراً معاكساً بل مخالفاً للآخر. إن اتجاه الفلسفة في الشرق الإسلامي نحو العرفان و الإشراق و الكلام و تاويل النصوص الدينية بشكل مبالغ فيه ثم اتجاه أوروبا نحو البعث العلمي و الأدبي و الثقافي و الفني (رنسانس) قد أدت إلى انقراض أول لقاء بين الحضارتين المذكورتين بعد عهد رنسانس بالفراية و عدم التفاهم. إن هذا المقال لا يتسع لتفاصيل هذه الأحداث و لكننا مضطرون إلى إشارة عابرة إليها إذ أن ديكارت عندما كان يسعى لوضع أساس جديد

للميكانيكا والمشاهد والمرايا، كان صدر المتألهين الشيرازي يحاول تفسير ظهور الصور في المرآة بشكل باطني وروحاني، إن هذا الاختلاف في النظر إلى الطبيعة والفنون والصناعات المبنية على العلوم الطبيعية، قد أدى إلى أن يتعجب الحاج الملاهادي السبزواري في مواجهة آلة التصوير كأحد مظاهر ومنتجات الحضارة الجديدة الغربية و التي كان بإمكانها تسجيل الصور المرئية في حين أنها كانت أداة خالية من النفس الناطقة حسب رأيه.

على كل حال فإن الثقافة والفكر الإسلاميين اللذين قد غرقا في حالة الانفلاق بسبب الاهتمام بالمشاكل الداخلية قد أحسّا بالغربة وعدم التجانس عند التقائهما بالثقافة والفكر الغربيين اللذين قد دخلا الساحة بزخم جديد. إن إيران التي كانت تعيش حالة الانزغال عن بقية أرجاء العالم الإسلامي في العهد القاجاري بسبب انتشار التشيع فيها واعتباره المذهب الرسمي في إيران شهدت في هذا العهد المواجهة الجديدة مع الثقافة والتقدم ومن ثم الفلسفة الجديدة الغربية، وذلك بفعل حب الاستطلاع أحيانا و طلب العلم من قبل العلماء أحيانا أخرى. كما تمت هذه المواجهة بفعل تواجد المستعمرين الأوروبيين المشؤوم في هذه البلاد العريقة و القديمة. إن أول كتاب تم نقله إلى الفارسية عن الفلسفة في العصر الحديث و كان في متناول أصحاب الرأي وأساتذة الحكمة في إيران هو كتاب مشهور في هذا العصر الحديث أي كتاب «كلام حول التوجيه الصحيح للعقل» من مؤلفات رينه ديكارت. و قد يكون صحيحاً أن ندرجه مع كتاب «الإحياء الكبير» لفرنسيس بيكن في عداد الكتب الأولية لتعليم الفلسفة في عصرها الحديث.

يعدّ ديكسارت (١٦٥٠-١٥٩٦) عادة مؤسس الفلسفة الحديثة

عند أصحاب الاتجاه العقلي في الغرب، و يعتبر كتابه المذكور أهم إعلان عن اتخاذ طريقة جديدة للتفكير الفلسفي. لقد ترجم هذا الكتاب في إيران تحت عنوان (كتاب ديكارت) (أي ديكارت) أو «الحكمة الناصرية» بواسطة كنت دوغوبينو و مساعدة إميل برنه من أعضاء السفارة الفرنسية في إيران و بالتعاون مع «الغازار رحيم موسائي الهمداني» المشهور بـ (ملالاه زار) و هو من كهنة اليهود المقيمين في إيران و تم نشره. كما نقل هذا الكتاب مرة أخرى إلى الفارسية بواسطة أفضل الملك الكرمانى عندما كان يقيم في تركيا، فقد ترجمه إلى الفارسية من الترجمة التركية لهذا الكتاب و سقاه (كتاب النطق) (التحدث). و كان محمد علي فروغي آخر من قدم ترجمة منقحة للكتاب تحت عنوان (التحدث في الطريقة الديكارتية). لقد أحدثت ترجمة هذا الكتاب حركة جديدة في أوساط مترجمي الآثار الفلسفية و استقرت عملية ترجمة الآثار و النصوص الفلسفية الغربية في إيران التي شهدت حتى اليوم حركة متنامية من الناحية الكمية و الكيفية، إلا أن كتاب ديكارت لم يترك أثراً ذابال على مسار الحوار و التبادل مع الفلسفة الإسلامية، إلا أثراً هادئاً بل مجهولاً على السُنة الفكرية و التعليمية في الحكمة الإسلامية. و قد خيّم جوّ عدم الاهتمام بالتراث الفلسفي الغربي على الأوساط و المدارس التقليدية للحكمة، إلى أن أثارَت أمواج الفلسفة المادية زوبعة في المجتمع في العقد الثاني و خاصة في العقد الثالث للقرن الهجري الشمسي الجاري. حيث هبّ عدد من أصحاب تراث الحكمة الإسلامية التقليدية من منطلق أداء الواجب و إبلاغ رسالتهم و الدفاع عن الشعور المذهبي و الديني، فدخلوا ساحة الحوار مع الفلسفات و المدارس الفكرية الجديدة. إن إبراز شخصية و ربما الوحيدة في هذا الحوار هو المرحوم العلامة السيد محمد

حسين الطباطبائي الذي دوّن رسالته الصغيرة تحت عنوان «أصول الفلسفة و منهج الواقعية» و ذلك اعتماداً على كتاب «مسيرة الحكمة في أوروبا» للمرحوم محمد علي فروغى و ردّاً على الكراسات و الكتب الفارسية للدكتور تقي أراني مؤسس الفكر الماركسي و المادي الديالكتيكي و التاريخي في إيران. و قد أخذت هذه الرسالة شكل كتاب متكامل بتعليقات الأستاذ مرتضى مطهري القيمة التي وردت في هامش الكتاب. و كان هذا الكتاب بمثابة أحدث كتاب يتناول أسس و مبادئ الفلسفة الإسلامية و المقارنة<sup>١</sup>. و لعلنا يمكن أن نعتبره الوثيقة الموثقة الوحيدة في هذا المجال. إن الشخص الوحيد الذي أبدى رد فعل أمام ديكرارت من بين أساتذة الفلسفة و الحكمة الإسلامية هو صاحب بدائع الحكم الذي وضع هذا الكتاب في الرد على أسئلة حول المقارنة بين أصول الفلسفة الإسلامية و الفلسفة الغربية الجديدة. و لكن هذا الأستاذ الفاضل لكونه لم يدرس الفلسفة الغربية بشكل جدي لم يتمكن من سبر أغوارها جيداً. إن لموضوع مواجهة الفلاسفة و المفكرين البارزين في حقل الفلسفة الإسلامية التقليدية في إيران في العصر الحديث مع الأفكار الفلسفية الغربية قصة طويلة لا تسعها هذه العجالة، و لكن لا بد من الإشارة هنا إلى أن من بين جميع الأساتذة الكبار لفلسفة الإسلامية الذين حفظوا لنا هذا التراث الجليل للمعارف الجليلة للثقافة الإسلامية نواجه عدداً قليلاً من الشخصيات البارزة التي كانت مطلعة على الفلسفة و الفكر الغربيين و قامت بحل المشاكل الفلسفية و

١. و جدير بالذكر أن الشهيد السيد محمد باقر الصدر طاب ثراه قد حذا حذوها فقد ألف رحمة الله عليه

كتاباً ساء «فلسفتنا» و قد أفاد في أكثر مباحثه من كتاب أصول الفللفة و تماثلها.

المسائل العقلية بشكل تطبيقي، من هذه الشخصيات العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي وأخيراً الأستاذ مهدي حائري اليزدي.

لقد كان المرحوم العلامة الطباطبائي أستاذاً كبيراً للفلسفة المشائية والحكمة المتعالية ومفسراً مشهوراً للقرآن الكريم، كما كان العلامة الطباطبائي مجتهداً دقيق النظر في الفقه والأصول عميقاً فيهما. لقد كان كتابه «أصول الفلسفة ومنهج الواقعية» بمثابة بيان يعلن عن مواقف سنة الفلسفة الإسلامية المعاصرة وبمثابة ردّ على التعاليم المادية والديالكتيكية والاتجاهات المادية الأخرى للفلسفة الغربية. هنا يجب ألا ننفل المرحوم سيد جمال الدين الأسدآبادي مؤلف الرسالة النيجرية (رداً على الفلسفة الطبيعية أو الدهرية على حد قول القدماء) الذي كان رائداً من رواد هذه الحركة الفكرية والفلسفية، ولكنه أعلى الله مقامه لم يكن في عداد الأساتذة المبرزين ولا صاحب طريقة خاصة به في الفلسفة الإسلامية، كما لم تكن الفلسفة الطبيعية التي دحضها السيد جمال الدين الأسدآبادي نظاماً فلسفياً منطقياً متلاحم الأجزاء في النظرات الفلسفية بمعناها الأخص. ومن الشخصيات الأخرى التي يمكن الإشارة إليها في مجال الحوار بين الفلسفة الإسلامية والغربية آية الله الشهيد مرتضى مطهري أحد تلامذة العلامة الطباطبائي. إلا أنه لم يدرس الفلسفة الغربية من منابعها الأصلية شأنه في ذلك شأن أستاذه المرحوم العلامة الطباطبائي، وكان اطلاعه على هذه الفلسفة من خلال النصوص المترجمة وآثار المؤلفين في داخل البلاد، وإن كانت قدرته الذاتية الفائقة قد عوضت إلى حد كبير عن عدم حصوله على منابع الأصلية. ولكن أحداً من هؤلاء المفكرين العظماء لم ينهلوا من معين الفلسفة الغربية بشكل مباشر ولم يدرسوها من منابعها الأصلية الأولية. لأنّ

أياً منهم لم يكن ملتماً بإحدى اللغات الأوروبية، وكان اطلاعهم عن طريق الترجمة التي قد تفتقد إلى الصحة و تبتعد عن أصالة النص و قد تكون ممزوجة بالأخطاء أيضاً.

و يمكن اعتبار المرحوم الأستاذ مهدي حائري اليزدي أول شخصية قد تلقى تعليماً تقليدياً إسلامياً و درس العلوم العقلية و النقلية و اطلع على أفكار أعلام كابن سينا و الفارابي و السهروردي و ملاصدرا و ابن عربي و خواجه نصير و غيرهم بشكل عميق. كما أنه قد دخل في بحر الأفكار الفلسفية لفلاسفة من أمثال كانت و هيغل و ديكارت و راسل و أمثالهم. و قد تناول لأول مرة كأستاذ مجتهد في الفلسفة الإسلامية مواضيع بالبحث و ألف فيها ما لم يكن للفلسفة الإسلامية التقليدية التي مضى عليها ألف عام، عهدُ بها بل تناول أفكاراً نشأت في أحضان الفلسفة و الثقافة الغربيةتين. لذلك تمتاز مؤلفات المرحوم حائري اليزدي المتعددة، بأهميتها البالغة في مجال المباحث المتعلقة بالفلسفة المقارنة حول المواضيع و المسائل المطروحة في الفلسفة الغربية و الفلسفة الإسلامية. فقد ألف المرحوم حائري اليزدي مؤلفات جليلة متعددة باللغة الفارسية منها (هرم الوجود) و (بحوث العقل النظري) و (بحوث العقل العملي) و أخيراً (الحكمة و الحكومة)، و يعد جميعها رغم الانتقادات الموجهة إليها من قبل النقاد و أصحاب الرأي، من الآثار التقليدية للفلسفة المقارنة في إيران في العصر الحديث. يمكن اعتبار حائري اليزدي بحق أحد الممثلين البارزين للفكر الفلسفي الإسلامي و الذي قام بالتحاور مع الفرع الغربي للفلسفة، و ذلك بعد اكتسابه للمهارة اللازمة و التخصص في هذه الفلسفة، إنه يعالج أسئلة طرحت في المجال العقلي و الفكري الغربي، و من هنا جاءت آثاره لتتفع الباحثين و طلاب

الفلسفة الإسلامية، كما أنها تنفع الطلاب و الدارسين في المدارس الفلسفية الغربية.

### ٣. نبذة مختصرة عن حياة الفيلسوف حائري اليزدي

ولد حائري اليزدي قبل سبع و سبعين سنة في عام (١٣٠٢ هـش) في مدينة قم في عائلة آية الله الشيخ عبدالكريم الحائري المرجع الشيعي الشهير و مؤسس الحوزة العلمية المقدسة في قم، و قد اجتاز المراحل الدراسية الأولى التقليدية في المدينة نفسها تحت إشراف والده. ثم بدأ دراسته الرسمية في نفس الحوزة العلمية حيث اكتسب مهارة في فرعي العلوم العقلية و العلوم العقلية و تخصص فيها. و نال مرتبة الاجتهاد و الأستاذية حسب المصطلح المعروف في الحوزات العلمية. و من جملة ما يحسب له تتلمذه على الأساتذة البارعين بشتى التخصصات في فروع العلوم و الفنون الشرعية و العرفية. فقد تتلمذ في الفقه على آية الله السيد محمد حجت كوه كمرى. و نال الاجتهاد عند آية الله البروجردى. ثم تعلم الحكمة المشائية بقراءة نصوص مختلفة مثل شرح ملاصدرا على «الهداية» لأثير الدين الأبهري و شرح خواجة نصيرالدين الطوسي على الإشارات و التنبيهات لابن سينا على الأستاذ آية الله السيد أحمد الخوانساري. كما درس كتاب الشفاء لابن سينا على ميرزا مهدي الآشتياني، كما تتلمذ على الامام الخميني (قدس سره) لدراسة الحكمة المتعالية و دراسة شرح منظومة الحكيم السبزواري و الأسفار الأربعة لملاصدرا. و كان الإمام الخميني (قدس سره) آنذاك يقوم بتدريس الفلسفة و العرفان على خلاف النمط السائد في قم. ثم تتلمذ الأستاذ حائري اليزدي في الرياضيات التقليدية و

حتى علم النجوم و الفلك على أساتذته بارعين في كل فرع حتى آلم في نهاية المطاف بالعلوم المختلفة الرائجة و التقليدية و مجموعة واسعة من العلوم المعروفة في انحوزات العلمية الشيعة، و تخرج منها أستاذاً متضلعاً بمختلف العلوم. ولكنه بعد ذلك دعي إلى جامعة طهران لتقديم ما في جعبته العلمية و الفلسفية كأستاذ للفلسفة الإسلامية، و لم يكتف بذلك واتجه إلى الغرب و درس لمدة عشر سنوات في الولايات المتحدة الأمريكية و كندا في أشهر جامعاتها كجامعة تورنتو و ميشيغان، الفلسفة الغربية حتى نال عام ١٩٧٩ م شهادة الدكتوراه في الفلسفة من جامعة تورنتو الكندية. إن الإشارة إلى مسيرته العلمية هنا قد جاءت تأكيداً على مكانته العلمية و الفلسفية في فرعي الفلسفة، كما جاءت تأكيداً على علمه و جدارته في إيجاد الاتصال و الحوار بين النظامين الفلسفي الإسلامي و الغربي و مدى مقدرته على ذلك.

#### ٤. نبذة مختصرة عن آثاره

##### الف) العلم الكلي

يعتبر كتاب العلم الكلي أو فلسفة ما بعد الطبيعة أول تأليف للأستاذ حيث طبع لأول مرة في مايو عام ١٩٥٦ م، و للمرة الأخيرة عام ١٩٩٣ م. و يشتمل هذا الكتاب على محاضرات الأستاذ حول المواضيع الفلسفية المهمة في الفلسفة الإسلامية التقليدية كأصالة الوجود، الوجود الذهني و اتحاد العاقل و المعقول و موضوع الإمكان و الحدوث و القدم و الوحدة و الكثرة و غيرها من الموضوعات. يبدأ الكتاب بمقدمة حول «فائدة الفلسفة» و قضية «مدى حاجة الإنسان الذاتية و الطبيعية إلى الفلسفة التي تدفع الإنسان إلى بذل الجهد و الوقت لنيلها». يحاول الأستاذ رداً على هذا السؤال



والأسئلة الأخرى أن يتعد عن أسلوب «بعض المتفلسفين المعاصرين الذين يسهون في الكلام بحيث يصبح كلامهم عبثاً من غير جدوى». بل يقول في كلام مقتضب «إذا كانت الفلسفة تبحث عن الحقيقة كما هي في أية مرتبة وبأي شكل و تعتمد ماهيتها على إدراك الحقيقة، إذاً لا سبيل إلى إنكارها لأن إنكار الفلسفة نتيجة طبيعية لإنكار الإدراك والحقيقة، في حين أن إنكار أي من الإدراك أو الحقيقة غير ممكن، كما لا يمكن إنكار وتعطيل العقل الذي يعد النواة المركزية للبشر، والفصل المميز بين الإنسان والحيوان». إن كتاب «العلم الكلي» مؤلف شامل بلغة فارسية متينة و يعد في المجموع أفضل كتاب في موضوعات الفلسفة الإسلامية التقليدية المختلفة في عصرنا الحاضر. و يبدو أنه يمكن أن يكون مدخلاً موثقاً به لجميع الباحثين في الفلسفة الإسلامية التقليدية و فهم موضوعاتها ومحاورها الأساسية. و يعد كثير من كليات الفلسفة ومراكزها هذا الكتاب أحد المصادر الدراسية للفلسفة الإسلامية.

### ب) بحوث العقل النظري

إن كتاب «بحوث العقل النظري» مجموعة شاملة تبحث في الفلسفة الإسلامية، تناول فيه المؤلف أهم المواضيع والمسائل المطروحة في مجال الفلسفة الإسلامية. و قد قام الأستاذ بعد الانتهاء من البحث والتحقيق، حسب مقتضيات بالمقارنة والتطبيق، و قد نقل آراء متعددة للآخرين، منها الآراء المخالفة، و منها آراء موافقة، ثم قام بنفس الأسلوب التحقيقي بدراسة هذه الآراء. يتضمن هذا الكتاب مقدمة مفصلة وشاملة تحت عنوان «صورة عن الفلسفة الإسلامية المعاصرة»، وأربعة عشر فصلاً. تناول المؤلف في

الفصل الأول مباحث دراسة المناهج<sup>١</sup> أو المنودولوجيا، التي تشمل المواضيع والمبادئ وقضايا العلوم، ثم قام في الفصل الثاني بتقديم تعريف للفلسفة ذاكرة تقسيماتها، ثم ناقش في الفصل الثالث الفلسفة بمعناها الخاص أي العلم الأسمى أو المتافيزيقيا. ونوقشت في الفصل الرابع «الحياة» باعتبارها موضوع الفلسفة الأولى و ثم البحث فيها. وقد تناولت بقية الفصول القضايا الرئيسية للفلسفة الإسلامية كالمفهوم والمصداق والاشتراك اللفظي والمفهومي والوجود والشك في الوجود وأصالة الوجود وأدلتها والوجود الرابط. وقد تناول الفصل الثالث عشر وهو من أهم وأحسن فصول الكتاب وأنفعها موضوع التوحيد التطبيقي. وجاءت في الفصل الرابع عشر ترمينولوجيا فلسفية تحقيقية لا يوضح بعض المصطلحات الفلسفية كالعقل والعلم والحشيات والحد والتصور. طبع الكتاب مرات عديدة في جامعة طهران شركة انتشار المساهمة و دار أمير كبير للنشر. ويعود تاريخ تأليف الكتاب حسب ما ورد في نهاية المقدمة إلى عام ١٣٤٧ هـ. ش الموافق لعام ١٩٦٨ م.

### ج) بحوث العقل العملي

هناك فارق كبير وأساس بين فلسفة الأخلاق والقواعد الأخلاقية. ويفرق بين قضاياهما ومباحثهما. إن الأول هو المعرفة الأنسب للأخلاق أو كما يقال عنه ما وراء الأخلاق، ويعبر عنه عادة بفلسفة الأخلاق. والثاني معرفة الأحكام والمعايير والقواعد الأخلاقية، والتي كانوا يعبرون عنه قديماً بعلم

الأخلاق. وهنا لابد من التنويه بأن المباحث الفلسفية الأخلاقية أو ما يسمى في الاصطلاح بفلسفة الأخلاق تنقسم إلى قسمين منفصلين ولكنهما مرتبطان. الأول هو فلسفة علم الأخلاق، وهي معرفة من الدرجة الثانية، و تبحث في المبادئ التصورية و التصديقية و مناهج علم الأخلاق. و الثاني نظرة فلسفية إلى الأخلاق نفسها، و يمكن تسميته اصطلاحاً ببعد الطبيعة في الأخلاق و هي معرفة من الدرجة الأولى و منوطة بالعقايق و القيم الأخلاقية. يعالج كتاب بحوث العقل العلمي فرعي الفلسفة و الأخلاق و إن لم يوضع حد يفصل بينهما. و تدور موضوعاته حول الكيانات المقدورة التي من أعراضها الذاتية الإيجابيات و السلبيات الأخلاقية و الصحيح و غير الصحيح و المسؤوليات و الأوامر. لقد عالج المؤلف بأسلوب إبداعي و طريقة فريدة بين أساتذة الفلسفة الإسلامية المتقدمين مباحث الفلسفة الأخلاقية و قضية الواجبات و المنهيات.

و قد طرح في القسم الأول أي في «طرح القضية» السؤال أو الشبهة التي أثارها «هيوم» حول التشتت المنطقي بين الكيانات و الواجبات، ثم وضحا. و يحاول في الأقسام الأخرى من خلال الجهود الفلسفية المبنية على التقاليد الفكرية للفلسفة الإسلامية و التراث الفكري و الفلسفي الغربي أي يبين موقفه من المشكلة المذكورة كأحد أساتذة الفلسفة الإسلامية البارعين. و جاءت فصول الكتاب تحت العناوين التالية: أنتولوجيا الواجبات و الكينونات، المنطق الصوري للواجبات و الكينونات، المنطق المادي للواجبات و الكينونات، و أخيراً دراسة عن نصوص الكلام الإسلامي. و قد قام المؤلف في القسم الأخير بتحليل نقدي تحقيقي للبحوث الكلامية للمتكلمين المسلمين المتقدمين حول الحسن و القبح و العدل. و قد طبع هذا الكتاب عام ١٩٨١ م.

## (د) المتافيزيقيا

هذا الكتاب الذي يحمل عنوان المتافيزيقيا هو عبارة عن عشر مقالات فلسفية ومنطقية للمرحوم الأستاذ حائري اليزدي بين أعوام ١٩٧٠م و حتى عام ١٩٨١م والتي طبعت في النشرات العلمية المتعددة. المقالة الأولى طبعت في عدد من متابعين لمجلة «الأفكار الجديدة في العلوم الإنسانية» و المقالات التي تأتي بعدها تحمل العناوين التالية: المعرفة الأفضل لله، ما هي الأنتولوجيا التوحيدية، برهان الصديقيين. و تُعدّ هذه المقالات الثلاث في الواقع جزءاً من محاضرات الأستاذ في كلية الشريعة في جامعة طهران. نشرتها مجلة سروش أولاً ثم ظهرت في شكل كتاب تحت عنوان «الطريقة الصادقة للتوحيد أو الانتولوجيا التوحيدية»، اما المقالة التي تحمل عنوان «الله في فلسفة كانت» عبارة عن نص محاضرة للأستاذ في الجامعة نشرته مجلة المقالات و الدراسات (نشرة كلية الشريعة في جامعة طهران) في العدد ٣٦-٣٥. مقالة «الوجود و الماهية في فلسفة ابن سينا» نص محاضرة للمرحوم الأستاذ في مؤتمر ابن سينا الذي أقيم عام ١٩٨١م. و نشرت هذه المقالة مع مجموعة مقالات المؤتمر الألفي لابن سينا التي نشرتها اليونسكو. «العلاقة بين الوجود و الماهية في فلسفة ابن سينا» عنوان مقالة كتبها المؤلف في ذكرى الأستاذ الشهيد مرتضى مطهري. «الإمكان العام» عنوان مقالة نقدية كتبها المؤلف رداً على بعض تعليقات المرحوم العلامة الطباطبائي (قدس سره) على كتاب الأسفار لصدر المتألهين نشرته مجلة كلية الآداب في شتاء عام ١٩٦٧، و قد ردّ المرحوم العلامة الطباطبائي على هذا النقد، فرد الأستاذ على نقده بمقتلين بعنوان «ما هي الموجبة السالبة المحمول؟» و «القضية و العلم التصديقي».

جدير بالذكر أن مجموعة المتأليفين تشتمل على مقالتين للمرحوم العلامة الطباطبائي تحت عنوان «دراسة حول الإمكان» و«قضية باسم الموجبة المعدولة المحمول». طبع هذا الكتاب في ديسمبر ١٩٨١ م.

### هـ) الوعي والشهادة

إن هذا الكتاب ترجمة وشرح نقدي لرسالة التصور والتصديق لصدرالدين الشيرازي، ويتضمن نقداً لنظريات صدرالدين وردت فيه نظريات الأستاذ حائري حول موضوعين مهمين مطروحين في مبحث «العلم» والفلسفة، هما «التصور» و«التصديق». ويمكن القول عن مضمون الكتاب بأنه يتناول مبحث العلم في الفلسفة الإسلامية في عدة أبواب وفصول. فهو أحياناً يتطرق إلى علم النفس وأحياناً أخرى يطرح مبحث المقولات، باعتباره أحد أقسام الكيف النفسي، وحيناً آخر مبحث الوجود الذهني، باعتباره منحى ونشأة من الوجود. ومن تقسيمات العلم الأولية التقسيم إلى التصور والتصديق أو بتعبير المرحوم الأستاذ حائري «الوعي والشهادة». إن التصور عبارة عن العلم والإدراك البسيط من غير حكم، والتصديق حسب أحد الآراء معرفة يواكبها الحكم، أو هي الحكم والإذعان حسب رأي آخر. إن المترجم المحقق دخل بكل قوة في سجال فكري لاختبار العقل وقام بنقد آراء الحكيم صدر المتألهين في الرسالة المذكورة وعالج كفيلسوف صاحب نظام فكري خاص به، المشاكل وحاول حل المعضلات. طبع منتدى الحكمة والفلسفة هذا الكتاب عام ١٣٦٠ هـ. ش. الموافق ١٩٨١ م لأول مرة، وأعيد طبعه مرة أخرى في مؤسسة الدراسات والبحوث الثقافية.

## (و) هرم الوجود

لعل أشهر آثار الأستاذ هو كتاب هرم الوجود، وقد ورد تحت العنوان المدرج على الغلاف هذا التعبير: (نظرة تحليلية عن المبادئ المعرفية التطبيقية للحياة)، وهو حصيلة محاضراته في «منتدى الحكمة والفلسفة»، عام ١٣٥٩ هـ.ش، الموافق عام ١٩٨٠ م، ويتضمن الكتاب آراءه الأساسية في الفلسفة. وقد تم تبويبه في اثني عشر فصلاً، وظهرت الطبعة الأولى منه عام ١٩٨١ م تحت إشراف «المؤسسة الإيرانية لدراسة الثقافات». وهذه فصول الكتاب:

(الف) الوجود أو الكون والكينونة

(ب) الانتولوجيا الغربية والمعرفة الكونية الإسلامية

(ج) برهان الصديقين من خلال المنطق الصوري

(د) حول الكون والوجود

(هـ) هرم الوجود في الفلسفة الإسلامية

(و) قواعد الانتولوجيا التوحيدية

(ز) انتولوجيا كانت والايستمولوجيا

(ح) هرم الوجود

(ط) الكلّي الطبيعي

(ي) الحمل الهووي

(ك) الفرد بالذات

(ل) الإمكان بمعنى الفقر والحاجة

يعتبر الأستاذ حائري «مبحث معرفة الكون والوجود»، العلم الأفضل، و«أفضل المعارف البشرية»، و بمعنى «أشمل» العلوم، وذلك لخصوصية

مفهومها. فقد كان يعتقد بتقسيم خاص في قضية الكون هو «الاطلاق القسمي» و «الاطلاق المقسمي». وكان يفرّق في هذا المجال بين «الوجود المطلق» و «مطلق الوجود». وكان يرى أن كثيراً من مشاكل الفلسفة الشرقية والغربية قد وجدت لها حلول على أساس هذه المعرفة. و «قد مهدّ الطريق لفكرة الوجود والكون لاستنباط وإدراك واقع الحياة التوحيدية». فمن هذا الفارق التحليلي استطعنا إدراك «الفرد بالذات» في الكون والوجود من خلال الواقعيات العينية والتجريبية في العالم بحواسنا الظاهرية. ونهتدى من خلال هذه الظواهر الطبيعية والعينية إلى عالم الحياة الكلبي الذي قد رسم في هرم الكون والوجود. كان الأستاذ يعتقد أن مراتب الحياة المتفاوتة في هرم الانتولوجيا التوحيدية لهذه المراتب مع اختلافها وكثرتها وجماليات التجلي والظهور من جهة، والاختلاف في كثرة الضعف والتقدم والتأخر من جهة أخرى، كل ذلك ينبع من وحدة غير قابلة للانقسام والتشابه العيني والتحقيقي. ان نظرية هرم الكون والوجود كانت تشكّل جزءاً خاصاً من رسالة الدكتوراه للأستاذ الراحل، والتي نوقشت في فرع الفلسفة الآنالتيكية في جامعة تورنتو الكندية بدرجة ممتاز جداً، ونالت استحسان أساتذة الفلسفة المشهورين. تعد نظرية هرم الكون والانتولوجيا التوحيدية أساساً لجميع نظريات الأستاذ في الموضوعات المعرفية للعالم وعلم الاجتماع وحقوق الإنسان ومعرفة الإنسان وسياسة المدن ومباحث علم النفس، فلذلك تحظى بأهمية بالغة بين آثار الأستاذ.

## ز) الحكمة والحكومة

وردت فلسفة الأستاذ حائري اليزدي السياسية وتحليله النظري الشامل

حول السياسة في كتاب الحكمة والحكومة. وقد ناقش الأستاذ في هذا الكتاب نظريته المعروفة المبنية على انفصال الحكومة عن الحكمة لالحكم (بضم الحاء). كما نوقشت نظرية الوكالة والشرعية الديمقراطية في هذا الكتاب. وقد وجهت هذه النظرية النقد على النظريات الديمقراطية الغربية خاصة آراء جان جاك روسو وآخرين. وقد طبع كتاب الحكمة والحكومة في بريطانيا عام ١٩٩٥ م باللغة الفارسية. إن ما يعطي أهمية كبيرة للكتاب - «الحكمة والحكومة» - الذي يبحث عن الفلسفة السياسية أو الحكومة كموضوع أساسي، ليس لكون المجتمع الإيراني المعاصر مهتماً أشد الاهتمام بالمباحث المتعلقة بالفكر السياسي من بين الأفكار المختلفة، وإنما تأتي أهمية الكتاب لكونه قد صدر من مؤلف قد خبر الفلسفة، وكان صاحب رأى فيها، ملماً بنظريات الحكماء المسلمين والفلاسفة الغربيين، كما كان فقيهاً مجتهداً صاحب قدرة على الاستنباط. وقد كان علم الفقه و يواكبه علم الكلام، بعالج منذ قرون عديدة المباحث السياسية وقضية الحكومة، سواء في ذلك فقهاء أهل السنة أو فقهاء المذهب الشيعي، إذ كانوا ينظرون جميعهم إلى الأحكام الخاصة بالحكومة واجبات المواطنين إزاء الحكومة، واجبات الحكومة تجاه الشعب، وكذلك أسس الشرعية للقدرة السياسية من منظور فقهي، ويطرحونها في الكتب الفقهية. في حين أن أياً من المباحث الأخلاقية ومباحث معرفة الكون لم تطرح في حيز علم الفقه، وبقي الاستقلال والتفاوت قائماً بين الأحكام الشرعية مع هذين العلمين. حيث كانوا يقسمون العلوم الشرعية بشكل تقليدي إلى ثلاثة مجالات اعتقادية: المباحث المتعلقة بمعرفة الكون والوجود، والأخلاق، وأخيراً الأحكام الشرعية أي (الفقه). من هذا المنطلق يمكن أن ندرك المكانة



الرفيعة التي نالها مؤلف «الحكمة والحكومة» كشخصية جمعت بين الفقه و الفلسفة. ونظرة منا على خلفيّة الفلسفة السياسية في الحضارة الإسلامية، و عدم اهتمامها بالأفكار السياسية في المؤلفات الفلسفية بعد عصر الفارابي، تؤيد هذا الكلام. حيث يمكن القول بأن المباحث السياسية والحكومية قد وردت في الغالب الأعم في الكتب الكلامية والفقهية، لا في الكتب الفلسفية. على كل حال فإن كتاب «الحكمة والحكومة» يمكن اعتباره في ميدان الفلسفة الإسلامية وفي اللغة الفارسية التي تعد ثاني لغة للثقافة والفكر بين المسلمين، مثيلاً لكتاب «الجمهورية» في شكله الجديد، بل التالي لك تاب «المدينة الفاضلة» للفارابي. يعتمد صاحب كتاب «الحكمة والحكومة» كعاداته المألوفة في سائر مؤلفاته ورسائله ومقالاته الفلسفية إلى تعزيز وتدعيم الأسس المعرفية الاستيمولوجية<sup>١</sup> والمعرفة الكونية الأتولوجية<sup>٢</sup>. يبدأ الكاتب كتابه بمفهوم الكون والكيونة والفوارق الموجودة بينهما. إن ما يؤدي إلى الفصل بين القضايا الفلسفية وقضايا العلوم الجزئية هو التفاوت بين الكون المحمولى أو مفهوم كان التامة مع الكيان الرابط أو مفهوم كان الناقصة، وهو ما يعبر عنه في الفارسية بالكيونة. يناقش المؤلف في الفصل الثاني من الكتاب موضوع الفصل بين الكيونة و «الوجوب» و بين القضايا التوصيفية والقضايا التكليفية. إننا نتحدث في القضايا التي تحمل مفهوم الكائن، عن الكائنات غير المقدورة. ولكننا نتحدث في القضايا التي تحمل مفهوم الوجوب عن الكائنات غير المقدورة. بناء على ذلك فإن القضايا من النوع الأول هي قضايا الحكمة النظرية، و القضايا الأخرى تعود إلى الحكمة العملية. ومع أن القضايا التي تحمل مفهوم

الوجوب، تعد من متعلقات إدراك العقل العملي، إلا أن «قضايا العقل العملي» التي «تكون برمتها في نطاق الاختيار وبنية الإرادة الإنسانية، تعد في الوقت نفسه من نوع الظواهر والكيانات الحقيقية التي تأتي إلى الوجود من أساس الاختيار والقدرة المبدعة والإرادة الفردية والجمعية لكائن خاص قد زُين بزينة الفكر وحرية التفكير والعمل الذي يسمى بالإنسان. يدرس الفصل الثالث ثنائية الوجود والماهية ليقدّم انطباعاً جديداً عن أصالة الوجود واعتباريات الماهية وعدم أصالتها، والتي تعدّ الأساس للحكمة المتعالية لملاّصداً. إن هذا الانطباع الجديد هو الذي تم تصميمه في قالب نظرية (هرم الكون أو هرمية الوجود) الإبداعية بواسطة المرحوم الأستاذ حائري (قدس سره الشريف). وبعد الانتهاء من المباحث النظرية الأساسية يعرّج المؤلف من خلال مفهوم الضرورة إلى ميدان الحكومة العملية. لقد كان للمرحوم العلامة الطباطبائي نقلة كهذه في مبحث الاعتباريات من الحكمة النظرية إلى الحكمة العملية من خلال المرور بالوجودات الحقيقية غير المقدورة إلى الوجودات الاعتبارية بالاستعانة من مفهوم الضرورة. لقد تضمن كتاب «بحوث العقل العملي» تفاصيل هذا البحث وكيفية الربط بين القضايا ذات مفهوم «الوجوب» والقضايا ذات مفهوم «الكينونة». وفصل آخر من الكتاب يدرس فوارق العقل النظري مع العقل العملي بشكل مسهب ليبين أن هذه النقطة مقبولة عقلياً. ثم يفتح المؤلف أول باب على مصراعيه للدخول في مبحث الفلسفة السياسية تحت عنوان «فلسفة وجود الحكومات». ويطرح نظرية جديدة مبتكرة في شرح اسم الحكومة ويحيل مفهوم الحكومة والحكم إلى مفهوم التصديق والإذعان والعلم التصديقي. وهذا أحد بدائع كتاب «الحكمة والحكومة» التي ستثمر ثمرات خاصة. نعم، إن الحكومة والحكم لانتماهما إلى أحد

فروع الحكمة العملية المثمرة تتبع في الأساس من الحكم والعلم التصديقي لحقائق الأشياء. ومن هنا ستكون كلمة الحكومة بمعنى التدبير والاستشارة العاقلة في أمور البلاد الجارية. ولا تعني إطلاقاً صدور الأمر إلى الرعية. ولا يدرك هذا المفهوم إلا العقلاء حيث أن هذه النظرة إلى الحكومة تلازمها نظرة خاصة تجاه الشعب والمجتمع. تقول إحدى النظريات بأن البلاد ملك للرعية. وهم يحكمون على مصائرهم ولكنهم لتدبير الأمور وتنظيم التعاملات والتبادل يفوضون القدرة السياسية إلى الحكومة. ويجعلونها وكيلة تنوب عنهم. إلا أن النظرية الثانية ترى أن الناس عبارة عن مجموعات من الرعايا تتمتع بشيء من الراحة والأمن والحرية والرفاهية. وذلك كله من إنعام ولي النعمة أي الحكام عليهم. ويناقش المؤلف في فصل «المعرفة التجريبية للحكومة» و «المعرفة التحليلية للحكومة». الموضوع من خلال النظريتين. يقول المؤلف عن المعرفة التحليلية للحكومة: «إن من المسائل الأخرى التي يمكن الوصول إلى نتائج واقعية من خلالها في هذا الكلام بالإضافة إلى ما تم إيضاحه عن معنى الحكومة في هذا المبحث. وعلاوة على دراسة الأنماط التجريبية المختلفة للحكومات في تاريخ المجتمعات الإنسانية. هي أن الماهية الحقيقية للحكومة التي تستقر في أي نظام وفي أي ظرف زمني أو مكاني. لن تكون حقيقة مستقلة منفصلة عن مجتمعاتها. وإنما تكون الحكومة دوماً مظهراً ومثلاً وبروزاً لحقيقة ذلك المجتمع. ظهرت عيناً وفعلاً لتأخذ شكلاً تجريبياً وتاريخياً. إن القلب النابض لكتاب الحكمة والحكومة هو تلك النظرية التي تقول أن لأفراد المجتمع الواحد حق الملكية المشاع لبلادهم. ولكنهم يفوضون إلى الحاكم حق الاستفادة من ممتلكاتهم بالتوكيل. يتناول المؤلف في قسم «بنية المجتمع على أساس الملكية الفردية المشاع» آراء جان جاك روسو في كتاب «الاتفاق

الاجتماعي»، متحدثاً عن علاقة الفرد بالمجتمع أو علاقة الجزء بالكل، ليقوم بنقد النظرات المتعارف عليها فيما يتعلق بالمجتمع و الشخصية و الهوية. يقول: لقد تبين بوضوح من خلال ما ذكرناه إلى الآن بإسهاب، أن الفلسفة السياسية المتعلقة بالتحليل المعرفي لعلاقة المواطنين مع الحكومة أو الدولة، مازالت في بدايات طريقها، لأنها لم تتمكن من أن تفهم نفسها أو تفهم الآخرين بأنه كيف يمكن للفرد أن ينضوي تحت لواء المجموعة، وأن يقبل انتماء الكل إلى هذه الشخصية الحقوقية المجهولة مع حفظ و تأكيد الاستقلال و الشخصية الحقيقية و الفردية لأبناء جنسه «الإنسان»، من غير أن يخسر شخصيته الحقيقية أو يفقدها. إن حق ملكية المواطنين لبلادهم التي تعتبر المكان الكبير لحياتهم المشتركة يكون على رأي صاحب كتاب الحكمة و الحكومة بشكل الملكية الشخصية المشاعه، من غير أن تكون هناك حاجة إلى عقد اتفاق للتضامن و التعاون. و البلاد في الواقع عبارة عن مكان رحب واسع اختاره عدد من الناس لحياتهم الطبيعية بشكل حسب الضرورة، و جعلوه متسعاً لاستمرار حياتهم و حياة عوائلهم وأسرههم. و يطلق على هذا المكان الرحب و المشترك لوحده مدينة أو بلداً أو كلاهما معاً في بعض الأحيان (ص ١١٣).

إن الملكية الفردية و الشخصية المشاعة تضمن فردية المواطنين سياسياً و أخلاقياً و اجتماعياً، كما تصون حريتهم و استقلالهم في نطاق لا يقبل التغيير، لتعرب دوماً عن الحق الطبيعي لممارسة السيادة القومية للمجتمعات البشرية في كل مكان و بأي شكل من الأشكال. لقد أضفى طرح المباحث الكلامية المتعلقة بالإمامة و دراسة قاعدة اللطف، و كذلك طرح القضية الفلسفية و الكلامية و العلم العنائي الإلهي بالنظام الأحسن، طابعاً مميزاً على كتاب «الحكمة و الحكومة». إن هذا الكتاب الذي تضمن طرح و نقد

آراء و نظريات أكبر منظري الغرب منذ أفلاطون و حتى ماركس حول المجتمع و السياسة قد ارتبط بالآراء المجردة للمتكلمين و الفلاسفة المسلمين بشكل بديع رائع يجعلنا ألا نتردد لحظة في أنه من الآثار الخالدة و التقليدية للفلسفة السياسية الإسلامية. يعتبر فصل «المجتمع الإسلامي و المجتمعات الديمقراطية» من أهم و أحسن فصول الكتاب. و قد عالج موضوعات مثل «معرفة الإنسان في الإسلام» و «أصول علم الاجتماع الإسلامي» و «التعددية السياسية».

### ح) العلم الحضورى<sup>١</sup>

إن هذا الكتاب في الأصل رسالة دكتوراه ألفها الأستاذ الراحل عام ١٩٧٨م بإشراف عدد من أساتذة الفلسفة البارزين في الغرب في جامعة تورنتو الكندية، و هم البروفسور فرائكا و البروفسور ساوان<sup>٢</sup> و البروفسور اشميتز<sup>٣</sup> و البروفسور استيونس<sup>٤</sup> و البروفسور لانغ<sup>٥</sup> و البروفسور فايرودر<sup>٦</sup>. و قد استغرق تأليفها تسع سنوات في المجموع، و تعد من أشمل المؤلفات في مجالها.

كتب الدكتور حسين نصر مقدمة على طبعة هذا الكتاب الانجليزية التي نشرتها جامعة نيويورك عام ١٩٩٢م. يقول فيها: الأسس المعرفية في الفلسفة الإسلامية، العلم الحضورى، تأليف مهدي حائري اليزدي ليس كتاباً عادياً في مجال الفلسفة الإسلامية و لا يعد كتاباً آخر في مجموعة الكتب

1. Knowledge by Presence

2. D. Saran

3. K. Schmitz

4. J. Stevenson

5. T. Lang

6. R-R. Fairweather

المؤلفة سابقاً في هذا المجال في اللغات الأوروبية، بل يُعدّ هذا الكتاب أول آثار الفلسفة الإسلامية التقليدية الحيّة الجارية باللغة الإنجليزية ألّفها رجل درّس العلوم والمعارف الفلسفية بالطريقة التقليدية والكلاسيكية. إن هذا الكتاب ممثّل جدير للفلسفة الإسلامية التقليدية بلغة الفلسفة المعاصرة. وقد كتبها مؤلف ليس أستاذاً ومدرّساً لفلسفة ابن سينا والسهروردي وملاصدرا فحسب، بل مفكّر يعرف جيداً أفكار راسل وويتغنشتاين وكانت وجميز<sup>١</sup>.

إن أكثر القراء الغربيين لازالوا يجهلون الفلسفة التقليدية الإسلامية الحيّة، على الرغم من الجهود التي بذلها بعض الباحثين من أمثال هانري كرين<sup>٢</sup> وتوشيهيكو ايزوتسو للتعريف الأنسب والأكثر للفلسفة التقليدية الإسلامية العريقة للغرب. لقد حصل الالتباس في محاولة رسم صورة عن مسار الحركة الفكرية والعقلية في الغرب حيث أُعتبر ما كان اللاتين يسمونه بفلسفة العرب فلسفة إسلامية، وأحيلت هذه الفلسفة إلى العصور الوسطى، وحتى إن الكثيرين ممن كانت لهم رغبة في الفلسفة الإسلامية قد اعتبروها نفس مدرسة ابن رشد اللاتينية ومباحثات ومجادلات توماس آكويناس ودانس اسكان. لا تستطيع هذه الجماعة أن تتصور فلسفة إيرانية خارج النطاق العربي للحضارة الإسلامية للسقرون اللاحقة. لقد كانت إيران و

١. حقاً فهو نكران للمعروف إن لم نذكر الأيلادي الكريمة والخدمات الجليلة التي أسداها العالم للتحرير الأستاذ الدكتور سيّد حسين نصر في التعريف بالفلسفة بخاصة والعلوم والمعارف الإسلامية بخاصة للمعاقل والمتنديات الثرية. وحقاً أيضاً أن آثار هذا العالم الفاضل قد أفصحت للغرب عن الفلسفة والرفان الإسلاميين بشواهد وبراهين بكرة وعبرت له عن لسان مؤلّفها الذروب ولفته الرصينة المعبرة.

ما زالت المركز الأصلي للنشاط الفلسفي للعالم الإسلامي خلال ثمانية قرون.

### (ط) الحجة في الفقه

و آخر أثر مطبوع للأستاذ هو الحجة في الفقه في علم الأصول، و تعد آراؤه في علم الأصول أحد أهم جوانب آثار الأستاذ و أقلها شهرة. لقد دَوَّن الأستاذ في الثامنة عشرة من عمره دروس أصول الفقه لآية الله السيد محمد حجّت الكوهكمري، و كذلك درس الأصول لآية الله العظمى البروجردي، و قد أعدَّ هذا الأثر للنشر بعد التنقيحات اللازمة فيه، لينشر في أربع مجلدات. و لم يطبع منه حتى الآن سوى المجلد الأول. إن عنوان «الحجة في الفقه» هو العنوان الأصلي لهذا المؤلف، و قد ورد تحت هذا العنوان «تقارير و تحصيلات من الدراسات العالية لأعظم فقهاء عصره آية الله العظمى السيد حسين الطباطبائي البروجردي «نور الله مضجعه» لأقل خدمة العلم مهدي الحائري الزدي».

يقع المجلد الأول لهذا الأثر الجليل الذي نشرته مؤسسة الرسالة عام ١٩٩٩م، في ١٨٠ صفحة. قد يكون هذا الجزء أهم أجزاء الكتاب، إذ أنه يشتمل على المباحث الأساسية في علم الأصول، خاصة «في مباحث الألفاظ». إن دراسة الأستاذ المستفيضة حول «الوضع»، و التي جاءت بعد مبحث «موضوع العلم»، تدل على شمولية هذا الكتاب بالمقارنة مع بقية المؤلفات في علم الأصول. و إننا نأسف لعدم وجود آية الله الدكتور مهدي الحائري الزدي جامع الحكمتين بيننا حتى يشهد انتشار بقية أجزاء الكتاب و أفكاره القيمة.

### ٥) التعليقات على تحفة الحكيم (الكتاب الحالي)

إن هذا الكتاب في الواقع تعليقات قليلة على تحفة الحكيم للمحقق الأصفهاني، ويمكن أن نعتبره آخر مؤلف من مؤلفاته، وقد كتبه في آخر أيام حياته، حيث كانت وطأة المرض عليه شديدة، وكان مرض باركينسون قد شل قواه فكان يقوم بتأليف هذا الكتاب عند ما تهدأ رجفة يده باستخدام الأدوية، ولعله كان قد أدرك بأن الموت لن يمهلّه كي ينهي هذا الكتاب، فلذلك سلّم لي مذكرته كي أرتب ما دوّنه بخط ربما يعجز الآخرون عن قراءته لعدم معرفتهم به، وأن أعدها للطبع. وقد قبلت ذلك بكل اغتباط و سرور. إن ما كان يمتاز به الأستاذ من روح البحث والشعور المرهف والحماس للنقد والمناقشة قد علّمني الكثير، ولم يكن الألم وعناء المرض المنضني من جهة، وتصريحات بعض العوام الذين دخلو الساحات الثقافية وكانوا يسيئون إلى هذا الرجل العظيم وينتقصون منه باسم النقد، لم يكن كل ذلك ليثنيه عن مواصلة الطريق. إنه كان يواصل عمله ويقوم بواجب التفكير والتنوير إلى أن جاءت اللحظة الأخيرة حيث ترك القلم واتجه نحو المستشفى ليفارق الحياة في ١٧ من شهر تير عام ١٣٧٨ هـ/ش ١٩٩٨ م. لقد فارق طائر روحه قفص الجسد ليرحل إلى الرفيق الأعلى وإن كان نوره خالداً ولم يزل يضيئ الدروب، أو كما قال حافظ الشيرازي:

عُدّ وافتح الرمس بعد وفاتي؛ وانظر طيب شوقي يعلو من رفااتي.

اللهم اغفر له ولوالديه ولجميع المؤمنين والمؤمنات.

سيد مصطفى محقق داماد

طهران ١٣٨٠ هـ.ش





# تحفة الحكيم

للفقيه المتأله:

آية الله الحاج شيخ محمد حسين

الغروي الاصفهاني (ره)



## فهرس

### (الموضوع و الصفحة)

- مقدمة (٥٩) تعريف الوجود (٦٠) اصالة الوجود - اشتراك الوجود (٦٠)  
زيادة الوجود على الماهية (٦١) الواجب لا ماهية له (٦١) حقيقة الوجود  
تشكيكية واحدة (٦١) إثبات الوجود الذهني (٦٢) المعقول الأول والثاني  
عند الحكيم والميزاني (٦٣) تقسيم الوجود و العدم الى المطلق و  
المقيد (٦٣) الأحكام السلبية للوجود (٦٤) تكثر الوجود - بالتشكيك و  
بالماهية (٦٤) المعدوم ليس بشيء (٦٥) عدم التمايز في الاعداد (٦٥)  
امتناع اعادة المعدوم (٦٥) دفع شبهة المعدوم المطلق (٦٦) مناط الصدق  
في القضايا (٦٧) أقسام الجعل و ما هو مجعول بذاته (٦٧) تقسيم الوجود  
إلى المحمولي و غيره (٦٨) مواد القضايا و جهاتها (٦٩) الجهات  
اعتبارية (٦٩) أقسام الجهات (٦٩) مباحث خاصة بالامكان (٧٠) نفي  
الأولية الذاتية و الغيرية (٧٢) الامكان الاستعدادي (٧٢) الحدود  
والقدم (٧٣) مرجح حدوث العالم فيما لايزال (٧٤) أقسام السبق و

للقوق (٧٤) ملاك السبق بأقسامه (٧٤) القوة و الفعل و أقسامها (٧٥)  
 سبق القوة على الفعل و عدمه (٧٤) الماهية و لواحقها (٧٤) اعتبارات  
 الماهية (٧٧) بعض أحكام أجزاء الماهية (٧٨) إن حقيقة النوع فصله  
 الأخير (٧٨) كيفية التركيب في الأجزاء الحدية (٧٨) خواص  
 الأجزاء (٧٩) لزوم الحاجة بين أجزاء المركب (٧٩) التشخيص (٧٩) أنحاء  
 التشخيص (٨٠) الوحدة و الكثرة (٨٠) تقسيم الوحدة (٨١) الاتحاد و  
 الهووية (٨٢) تقسيم الحمل (٨٢) تقسيم آخر للحمل (٨٣) بعض أحكام  
 الوحدة (٨٣) تميم (٨٣) التقابل و أقسامه (٨٣) تقابل السلب و  
 الايجاب (٨٤) تقابل العدم و الملكة (٨٤) تقابل التضايف (٨٥) تقابل  
 التضاد (٨٥) تميم (٨٤) مباحث العلة و المعلول (٨٤) أقسام العلة  
 الفاعلية (٨٤) نحو فاعليته تعالى مجده (٨٧) تمثيل لفاعلية النفس (٨٨)  
 البحث عن الغاية (٨٨) دفع الشكوك عن الغاية (٨٩) العلة الصورية (٩٠)  
 العلة المادية (٩٠) الأحكام المشتركة بين العلل الأربع (٩١) بعض  
 الأحكام المتعلقة بالعلّة الجسمانية (٩١) الأحكام المشتركة بين العلة و  
 المعلول (٩٢) مباحث الجوهر و الاعراض (٩٣) تعريف الجواهر و  
 أقسامه (٩٣) تعريف العرض (٩٣) الكمّ (٩٤) كيف (٩٥) الكيفيات  
 النفسانية (٩٥) الكيفيات المحسوسة (٩٧) الكيفيات الاستعدادية (٩٩)

الكيفيات المختصة بالكميات (٩٩) الملك و الجدة (١٠٠) الوضع (١٠٠)  
 متى (١٠٠) الأين (١٠١) فى مقولتى الفعل و الانفعال (١٠١)  
 الاضافة (١٠١) الالهيات (١٠٢) إثبات واجب الوجود (١٠٣) توحيده  
 تعالى من حيث وجوب الوجود (١٠٣) توحيده تعالى من حيث  
 الصانعية (١٠٣) بساطته تعالى (١٠٤) تقسيم صفاته تعالى (١٠٤) إثبات  
 الصفات الثبوتية (١٠٥) عينية الصفات الحقيقية (١٠٥) علمه تعالى  
 بذاته (١٠٥) علمه تعالى بما سواه (١٠٦) علمه تعالى الفعلي بعد  
 الایجاد (١٠٦) مراتب علمه تعالى مجده (١٠٦) قدرته تعالى (١٠٧)  
 إرادته تعالى شأنه (١٠٨) إنه تعالى غاية الغايات (١٠٩) حياته  
 تعالى (١٠٩) بصره و سمعه تعالى شأنه (١١٠) كلامه تعالى شأنه (١١٠)  
 الفرق بين الكلام و الكتاب (١١١) الخاتمة (١١٢).



## مقدمة

يا مبدأ الكل اليك المنتهى	لك الجلال و الجمال والبها
يا مُبدع العقول و الأرواح	و منشئ النفوس و الأشباح
كَلَّ لسانُ الكلِّ عن ثنائِكَ	و ضلَّ في بيداء كبريائِكَ
أنت كما أثبتت يا ربَّ على	نفسِكَ لا أحصي ثناءً لا ولا
صلَّ على فاتح باب الرحمة	و خاتم الرُّسل نبيِّ الأُمّة
معلّم الحكمة و الكتاب	و قائد الخلق إلى الصواب
و آله الغرّ الولاة السادة	في ملكوت الغيب و الشهادة



و بعد حمد الله حق حمده	يقول عبد الله و ابن عبده
(محمد) هو (الحسين) النجفي	عامله الله بلطفه الخفي
فضيلة الحكمة في العلوم	تعرف من فضيلة المعلوم <sup>١</sup>
و كيف و هي عند أهل المعرفة	معرفة الواجب ذاتاً و صفه
و صنعه من أمره و خلقه	و جمعه للكل بعد فرقه
و هذه منظومة في الحكمة	حاوية اصولها المهمة
و انها لدى النفوس المُلهمة	صحيفة من صحف مكرمه
و هو كتاب احكمت آياته	و قُصّلت بالحق بيّاته



و فيه من لطائف المعارف      ما هو قرة لعين العارف  
و كيف و المنعوت فيها الحق      و الحق باتباعه أحق!  
وسمتها بـ (تحفة الحكيم)      معتصماً بالواهب العليم

### تعريف الوجود

الحدّ كالرسم لدى التحقيق      يوصف بالاسميّ و الحقيقي<sup>٢</sup>  
و ليس للوجود معنى ماهوي      و إنّ شرح اللفظ شأن اللغوي<sup>٣</sup>  
فليس مفهوم الوجود يُعرف      إلّا بلفظ هو منه أعرف  
و كُنْههُ يُعرف بالشهود      لا غير كالرسوم و الحدود<sup>٤</sup>  
بل تحليل صورة علميّه      في النفس للهوية العينيّه  
يختص بالوجود طردُ العدم      إذ ماسواه عَدَمٌ أو عَدَمي  
و ليست العلة للمعلول      مناط طرد العدم البديل<sup>٥</sup>  
و هو مدار الوحدة المعتبره      في الحمل بل كانت به المغايره<sup>٦</sup>  
و مركز التوحيد ذاتاً وصفه      و فعلاً ايضاً عند أهل المعرفه  
و كونه مطابق العنوان      بالذات عينُ الكون في الأعيان  
و ليس في نبوته لذاته      غناه عن جميع حيثياته<sup>٧</sup>

### اشتراك الوجود

الحق أن صحه التقسيم      علامة الشركة في المفهوم  
و وحدة النقيض خير شاهد      فواحد ايضاً نقيض الواحد<sup>٨</sup>  
و لا يزول القطع بالوجود      بالشك في ماهية الموجود  
و ليس ما في الكون إلا آيه      والاتحاد مقتضى الحكايه

إذ لا تحاكي كثرةً بالذات      عن واحد في الذات والصفات  
و ليس في الشركة من تشبيه      و الظل لا يبلغ شأن ذيه

### زيادة الوجود على الماهية

لاريب في زيادة الوجود      معنى على ماهية الموجود<sup>٩</sup>  
و إنما الوحدة و العينية      في الذهن و الخارج في الهويته  
لسلبه عنها بسلب ذاتي      و لا فستقاره إلى الاثبات  
و السلب لا ينفي سوى العينية      لصحة السلب مع الجزئية<sup>١٠</sup>  
و مورد البحث هي الشخصيه      فيبطل الشائع بالكلية<sup>١١</sup>  
و لانفكاكها لدى التعقل      عن الوجودين بلا تعمل  
ثم اتحاد الكل ليس يعقل      إلا محالاً و كذا التسلسل

### الواجب لا ماهية له

ليس لذات الحق حدّ ماهوي      بل ذاته نفس وجوده القوي<sup>١٢</sup>  
و العرضي دائماً مُعلّل      فيلزم الدور أو التسلسل<sup>١٣</sup>

### حقيقة الوجود تشكيكية واحدة

حقيقة الوجود حقاً واحده      و وحدة المعنى عليها شاهده<sup>١٤</sup>  
و ليست الوحدة ما هويته      جنسية نسوعية صنفيه  
و ليست الوحدة أيضاً بالعدد      بل هي ظلّ وحدة الحق الأحد<sup>١٥</sup>  
و هي على وحدتها بسيطه      لها مراتب بها محيطه<sup>١٦</sup>  
و ما به التشكيك و التشريك      عين الوجود ما له شريك<sup>١٧</sup>

و قيل بل حقايق مغايره  
و من يقول أنها ذات حصص  
لأنها في هذه الطريقه  
و وحدة الكثير منه ظاهره  
فليس بالمعنى الأعم بل أخص  
تجليات نير الحقيقه

### إثبات الوجود الذهني

للشيء نحوان من الظهور  
و ليس للمحال و المعدوم  
و هكذا عوارض الماهيه  
فالعلم بالكل وجود الكل  
و ليس الاعتبار بالمفهوم  
بل اعتبار الفرض و التقدير  
و ليس فيه وحدة الاثنين<sup>(١)</sup>  
فانه العارض للماهيه  
و ليس يقتضي انحفاظ الذات  
اذ ماله تقابل بالذات  
فالعلم بالجوهر كيف و عرض  
بل هو عقل عاقل معقول  
قيل<sup>(٢)</sup> لا كيف على المرسوم  
و صح في الاول دون الثاني

فمنه عيني و منه نوري<sup>١٨</sup>  
مطابق في خارج المفهوم<sup>١٩</sup>  
كالوحدة الصرفة و الكليه<sup>٢٠</sup>  
في النفس لكن بوجود ظلي<sup>٢١</sup>  
في الحكم ايجاباً على المعدوم  
و أنه نحومن الحضور<sup>٢٢</sup>  
و لا قيامه بموضوعين<sup>٢٣</sup>  
و ليس من عوارض الهويه<sup>٢٤</sup>  
الجمع بين المتقابلات  
ماكان بالشائع لا بالذاتي  
و الجوهر المعلوم كيف بالعرض  
و ليس في النفس له حلول  
و العلم من مقولة المعلوم  
فانه مخالف البرهان

و الانقلاب ليس بالسديد <sup>(٣)</sup>	إلا على إصالة الوجود <sup>٢٥</sup>
لا يصح الالتزام بالشيخ <sup>(٤)</sup>	فانه إنكار ما قد اتضح <sup>٢٦</sup>
و الشيخ اللازم للهويته	فلم يكن مطابق الكيفيه <sup>٢٧</sup>
و الفرق <sup>(٥)</sup> بالقيام و الحصول	قول به وليس بالمعقول
إذ ليس ما هناك موجودين	و لا اتحاد للمقولتين
و ليس للحصول في المجرد	معنى سوى الحلول بالتجرد <sup>٢٨</sup>

### المعقول الأول و الثاني عند الحكيم و الميزاني

ما كان في العين له عروض	فالصدق فيها لازم مفروض
و حيث لا عروض في العقل	فذاك معقول بوصف الاول
و ما له العروض في العقل أعم	من حيث صدقه و إن خص و عم
فكل معقول يسمى الثاني	بالصدق في العقل لدى الميزاني
و بالعروض فيه والتعميم	في صدقه الثاني لدى الحكيم

### تقسيم الوجود و العدم إلى المطلق و المقيد

الحق أن مطلق الوجود	يوصف بالاطلاق و التقييد
والمطلق المحمول في القضية	على الوجود أو على الماهيه
و العدم المطلق سلب المطلق	مضافاً أو محضاً بقول مطلق <sup>٢٩</sup>

٤. كما عن جماعة من الحكماء.

٣. كما عن السيد السند.

٥. كما عن الفوتشي.

و الربط في الهليّة المركبه      مقيد حيث تكون موجه  
و سلبه مقيد من العدم      لا ربط سلبه و لا المعنى الأعم<sup>٢٠</sup>

### الأحكام السلبية للوجود

إنّ الوجود في تطوّراته      أمرٌ بسيطٌ بتمام ذاته  
فأنّه بمقتضى المقابله      مقابل للعدم البديل له  
فليس ذاته عدا طرد العدم      فهي بسيطة على الوجه الأتم<sup>٢١</sup>  
من دون حاجة إلى مقوّم      فى ذاته و لا إلى مقسم<sup>٢٢</sup>  
للخلف فى الأول بالوجدان      و الانقلاب بين فى الثانى<sup>٢٣</sup>  
و حينما يمتنع التحليل      فمطلق التركيب مستحيل<sup>٢٤</sup>  
و كلّ ما يعرض للماهيّة      بالذات منفي عن الهويّة

### تكثر الوجود بالتشكيك وبالماهية

لا يتكثر الوجود وحده      ألا بما ليس ينافي الوحده<sup>٢٥</sup>  
ففى الوجود كثرة نوريه      بالذات كالعوالم العقليه  
فأنّها مراتب مشككه      فذاتها فيما به مشتركه  
و امتنع التشكيك فى المعاني      و ليس فيه للوجود ثان  
فأنّها بذاتها تختلف      و ليس فيها ما به تأتلف  
و كثرة أخرى له بالعرض      فأنّها كثرة أمر عرضي  
و وحدة الحقيقة العينيه      تجماع الكثرة فى الماهيه  
إذ ليس فى الوجود للماهيه      تخلّل فكيف الاثنينيه

## المعدوم ليس بشيء

بالذات لاثبوت للماهية وحيث لاثبوت لا شئيه  
 بل الثبوت يتبع الهوية عينية تكون أو ذهنيه  
 وليس للمعلم بها في الأزل شهادة لما يرى المعتزلي  
 إذ صفة العلم بها لا تقتضي ثبوتها بالذات بل بالعرض  
 وأنها واجدة لذاتها في العقل كالأمكن من صفاتها<sup>٢٦</sup>  
 ولا ينافي الوصف بالضرورة فأنها مادام بالضرورة  
 وليس للمعدوم في الإخبار عنه سوى الفرض والاعتبار<sup>٢٧</sup>  
 والعقل قد قضى بنفي الواسطة والشبهات كلها مغالطه  
 إذ الوجود نفسه الوجود فهو بنفس ذاته موجود<sup>٢٨</sup>  
 وليس ما يعرضه الكليه في الذهن أبياً عن الشخصيه  
 وليس في الجنس البسيط الخارجي تقوم بنوعه في الخارج

## عدم التمايز في الأعدام

لأريب في وحدة مفهوم العدم إلا إذا كان بغيره استتم  
 وليس للمفهوم من مصداق له تمايز على الإطلاق<sup>٢٩</sup>  
 إذ يقتضي التميز التعينا فاللاتناهي فيه عاديته  
 وحيث ليس ميزه معقولاً فليس علة ولا معلولا

امتناع إعادة المعدوم<sup>٤٠</sup>

وجود كل شيء الهوية وهي مناط ذاته الشخصيه

ووحدة الذات عليه شاهده <sup>٤٢</sup>	فلا وجودان لذات واحده <sup>٤١</sup>
إذ التجلي بوجود فعلي	و منه لا تكرار في التجلي
والخلف من جواز عوده بدا	و ليس للمعدوم ذات أبدا
لزوم كون الشيء قبل نفسه	بل قيل في رجوعه لأيسه
مماثل المعاد مثل ما انعدم	و جاز أن يوجد من كتم العدم
و وضعه مستلزم لرفعه	و رفع الامتياز وجه منعه
على النظام في الثواني والأول	و عودشيء يقتضي عود العلل
و حشره إعادة المعدوم	و ليس نشر البدن الرميم
بل عينه باقي على وجه حسن	و لانعدام عند تلطيف البدن
للفيض و هو للصعود نازل	و النشآت كلها منازل
حدّ هو البقاء عند العقلا	مقتضى الخروج من حدّ إلى
لا لازم الماهية الكليّة	و الامتناع لازم الهويّة
لا الجزم بالشيء بلا برهان	و الاحتمال مقتضى الامكان

### دفع شبهة المعدوم المطلق

لا منع عن وجوده في الذهن <sup>٤٣</sup>	العدم المطلق حتى الذهني
يكون عنواناً و ذاتاً عدما	إذ البديل للوجود ليس ما
و لا له حكم على المفهوم	لكنه لا فرد للمعدوم
إذ هو خلف أو خلاف الواقع	و لا على ثبوته بالشائع
مفروضة الثبوت عند العاقله	بل هو عنوان لذات باطله
و هي مناط النفي و الاثبات	و الحكم باعتبار تلك الذات
فان عقد الوضع غير بستي <sup>٤٤</sup>	و الحمل فيه لابنحو البتّ

## مناط الصدق في القضايا

موطن صدق نسبة القضية	خارجها إن تك خارجيه <sup>٢٥</sup>
كذا الحقيقية في المشهور	بمقتضى التحقيق و التقدير
وجاء نفس الأمر في الذهنيه	وعاء صدق النسبة الحكميه
لكن نفس الأمر ليس يقتضي	نحواً من الثبوت إلا العرضي
وليس للذاتي مدخليه	بل هو كالقضية الحينيّه <sup>٢٦</sup>
وقيل نفس الأمر عقل جامع	وهو لكل ما سواه واقع
لكنه لا لخصوص الصادقه	فكيف تختص بها المطابقه
إذ فيه مع وحدته - كماشتهر -	كلّ كبير و صغير مستطر
وقيل في الكاذب إدراك فقط	إذ لا يسوغ منع تصديق الغلط
وليس علم العقل بانفعالي	بل هو فعلي بلا إشكال
وحيث أنّه وجود كليّ	فهو بنفسه وجود الكلّ
والكلّ من حيث الوجود لالعدم	هناك موجود على الوجه الأتم
فالكذب لا بحدّه موجود	ففيه وإلاّ لزم التقييد

## أقسام الجعل وما هو مجعول بذاته

الجعل للشيء بسيطاً يُعرف	وجعل شيء شيئاً المؤلّف
وليس جعل الذات ذاتاً يُعقل	إذ ليست الذات لها التخلّل
كذا لا يعقل جعل الذاتي	أو عرضي لازم للذات
ولا كذا العرض المفارق	فإن إمكان الثبوت فارق
والحق مجعولية الوجود	بالذات لا ماهية الوجود
لو حدة المفاض و الافاضه	ذاتاً بلا ريب و لا غضاضه <sup>٢٧</sup>



وَأَنَّ مَجْعُولِيهِ الْمَاهِيَةِ	تستلزم الضرورة الذاتية
إِذَا لَزِمَ التَّقَرُّرُ الوجودِي	لذاتها ضرورة الوجود <sup>٤٨</sup>
وَمَقْتَضَى تَقَرُّرِ الذَّاتِ فَقَطْ	جعل الوجود ليس ما سواه قط <sup>٤٩</sup>
وَيُلْزَمُ التَّشْكِيكُ فِي الْمَاهِيَةِ	وهو محال لا كذا الهويّة <sup>٥٠</sup>
وَجَعَلَهَا عَيْنَ التَّعْلِقِيَّةِ	لذاتها بجاعل الماهيّة <sup>٥١</sup>
فَإِذَاكَ كَالذَّاتِي لِمَقُولِهِ	مع أنها بدونه معقوله
كَذَاكَ بِالْحَقِيقَةِ الْعَيْنِيَّةِ	تكثر الماهية النوعية <sup>٥٢</sup>
وَلَيْسَ بَيْنَ ذَاتٍ وَالْمَجْعُولِ	الحملُ الأوَّلِيُّ بالمعقول
وَلَيْسَ مِنْ مَقُولَةِ الْمُضَافِ	كل مقولة لدى الانصاف <sup>٥٣</sup>
وَلَا انْحِصَارِ قَطْ لِلْكَلِّيِّ فِي	فرد بلا جعل الوجود فاعرف <sup>٥٤</sup>
وَالِاتِّصَافِ بِاعْتِبَارِ الْعَقْلِ	فليس ذاتاً قابلاً للجعل

### تقسيم الوجود إلى المحمولى وغيره

ثَبُوتُ شَيْءٍ كَوْنُهُ الْمَحْمُولِي	و هو على قسمين في المعقول
فَرَابِطِيٌّ نَاعَتِيٌّ يَقْتَضِي	ثبوتَه لغيره كالعرض
و ثَابِتٌ لِنَفْسِهِ كَالْجَوْهَرِ	و عنه بالنفي فليعبّر
و مَا عَدَا الْحَقَّ بِهِ مَوْجُودٌ	و هو بنفسه له الوجود
و مَا هُوَ الْمَعْدُودُ فِي الرِّوَابِطِ	فهو وجود رابط لا رابطي
و خُصَّ بِالْهَلِيَّةِ الْمُرَكَّبَةِ	ما لم تكن سالبة بل موجبه <sup>٥٥</sup>
و هُوَ وَرَاءَ النِّسْبَةِ الْحَكْمِيَّةِ	مناطق الاتحاد في القضية <sup>٥٦</sup>
الْكُلِّ فِي جَنْبِ الْوُجُودِ الْمَطْلُوقِ	بالذات عين الربط و التعلق <sup>٥٧</sup>
فَفِي قِبَالِ ذَاتِهِ الْقُدْسِيَّةِ	روابط ليس لها نفسه <sup>٥٨</sup>

## مواد القضايا وجهاتها

كيفية النسبة واقعيه	وقد تُسمى عنصرَ القضية
وفى اعتبار العقل تدعى بالجهه	تسمية اللفظ بها متجهه
وهي ضرورة ولا ضروره	في النفي و الثبوت بالضروره ٥٩
وليس شيء علة لنفسه	لا لانعدامه ولا لأيسه ٦٠
بل إن يكن مطابق الموجود	بذاته فواجب الوجود ٦١
و ممكن إن كان لا بذاته	بل باعتبار بعض حيثياته ٦٢
و يوصف الوجود أيضاً بهما	غنى و فقراً في كلام الحكماء ٦٣

## الجهات اعتبارية

وليست الجهات في الذهن فقط	ولا لها مطابق فى العين قط
وجودها الرابط في الأعيان	و الرابطي منه فى الأذهان ٦٤
فالحقُّ أنَّ مقتضى المقابله	«إمكانه لا» غير «لا إمكان له» ٦٥
و هكذا رفع الوجود الرابطي	ليس نقيضاً للوجود الرابط ٦٦
و فرض عينيتها في الممتنع	خلف و ليس ربطها بممتنع ٦٧
والخلفُ في الممكنِ و التسلسلُ	يقضي بكل منهما التأمل ٦٨
كذا الوجوب إن يكن فى العين	فمقتضاء أحد الأمرين

## أقسام الجهات

و يوصف الكل بوصف «الذاتي»	عند اعتبارها لنفس الذات ٦٩
و ما عدا الامكان «غيرياً» يقع	و فيه لانقلابه قد امتنع

و يوصف الجميع بـ «القياسي»  
 إذ لا اقتضاء في القياسي كما  
 بل الملاك محض الاستدعاء  
 و بساعتبار اللازم المسحال  
 والفرق واضح بلا التباس  
 يكون في الغيري عند الحكم  
 طوراً و طوراً عدم الإياء  
 تدعى «و قوعياً» في الاستعمال

مباحث خاصة بالامكان<sup>٧٠</sup>

منها:

و معنى الامكان لدى العموم عمّ  
 لكنّه بالنظر الخصوصي  
 و ثالث و هو أخص منهما  
 و ليس للامكان الاستقبالي  
 فانه سلب ضرورة العدم<sup>٧١</sup>  
 سلب الضرورتين بالخصوص  
 سلب الضرورات جميعاً فاعلما  
 فى نظر التحقيق من مجال

و منها:

ليس من العوارض العينية  
 بل العروض فيه بالتحليل  
 إمكان شيء و كذا الذهني  
 ليس إلى سواء من سبيل

و منها:

و حيث أن طبعه اللاقتضا  
 و السلب فيه عندهم تحصيلي  
 لا يقتضي مقتضياً و مقتضى  
 من دون ايجاب و لا عدول<sup>٧٢</sup>

و منها:

و الاحتفاف بالضرورتين لا  
 يأباه إذ لا يقتضي المقابلا

ومنها:

والافتقار لازم الامكان  
بل هو عينه إذا ما قد نسب  
والقول بالبخت والاتفاق  
وقيل: يستلزم سلب الشيء  
إذ ليس جعل الشيء بالمؤلف  
فستفيه يفيد نفي الذات  
ولا اجتماع المتناقضين  
لوحدة الحصول والتحصيل  
وليس للتأثير والعلية  
وكونها الرابط في الخارج لا

من دون حاجة إلى البرهان<sup>٧٣</sup>  
إلى الوجود كالغنى فيما يجب  
مع فطرة العقل لفي شقاق<sup>٧٤</sup>  
عن نفسه و ليس ذا بشيء  
بل هو بالذات بسيط فاعرف  
لا سلبها عن نفسها بالذات  
يلزمه، كلا، و لا المثلين  
بعين طرد العدم البديل  
مطابق و صورة عينيه  
يوجب محذوراً و لا تلسلا

ومنها:

لا فرق ما بين الحدوث والبقاء  
كذا الوجود الرابط التعلقي  
و لا يقاس بالمعدّ الفاعل

في لازم الذات و لن يفترقا  
ينافي الاستقلال في التحقق  
فأنه عقلاً قياس باطل

ومنها:

و علة الحاجة في الماهية  
و ليس للحدوث من عليه  
فلا يجوز سببه بالذات  
و علة الحاجة علة الغنى

إمكانها و هكذا الهويّة  
فأنه كيفية الانّية  
على الوجود لامتناع ذاتي  
إذ الوجود بالوجوب اقترنا

و الفقر و الغنى هما سَيَّانِ	في مقتضى الوجوب والامكان
اذ الوجوب علةٌ، لا قِدْمُهُ	ففي ثبوت الفقر يغنى عدمه
و العدم السابق للحدث لا	يستلزم الدور كما قد أشكلا
فأنه بنفسه شرط الأثر	و قيده في دخله لا يعتبر
وليس شرطاً حيث لا يقارنه	لا أنه مقابل يباينه

### نفي الأولوية الذاتية والغيرية

العقل حاكم على الماهية	بسلب الاولوية الذاتية
بل حيث لا ثبوت للماهية	لا يعقل التأثير و العلية
و يستحيل أن يكون الذاتي	بفرضه مقتضياً للذات
كذاك الاولوية الغيرية	لا تقتضي الوجود للماهية
فأنها بالفرض مع رجحانها	من قبيل الغير على إمكانها
فصح ما إلى الحكم قد نسب	لا يوجد الشيء إذا ما لم يجب

### الامكان الاستعدادي

لكل ما في العالم الجسماني	يكون نحوان من الامكان
فمنه إمكان يسمى «الذاتي»	و هو الذي يعرض نفس الذات
و منه ما يدعى بـ «الاستعدادي»	يتبع عدة من المبادي
وليس الامكان بمعنى القوة	بل هو من أوصاف ما بالقوه
فتلك كيفية أمر عيني	و ذاك عين الاعتبار الذهني
وتلك للمقابل وصف ظاهر	وخص بالمقبول ذاك الآخر

و ليس للامكان الاستعدادي      ميز بضعف فيه و اشتداد  
أو بـزواله أو الفعلية      فأنه حيشة عقلية  
بل هي من صفات الاستعداد      بالذات لا الامكان الاستعدادي

### الحدوث و القدم

حدوث شيء كونه بعد العدم      و في قبالة المسمى بالقدم  
و العدم السابق بالزمان      يخصص الحدوث بالزمان  
و ما يكون سبقه بالذات      يوجب عنوان الحدوث الذاتي  
هو الملاك دون سبق السبب      فأنه عن الحدوث أجنبي  
كذا الذي إلى الوجود ينسب      لكونه لا شيء لو لا السبب  
و العدم الاول بالمباين      يوصف و الاخير بالمقارن  
و قيل للخلق حدوث دهرى      لسبقه حقيقة بالامر  
فيقتضى اللاحق سبق العدم      بمقتضى ترتب العوالم  
و مقتضى طولية السلاسل      ليس سوى تفاوت القوابل  
و ليس بينها انفكاك فالعدم      مجامع لها فلا يأبى القدم  
و الحق أن العالم الجسماني      عقلاً و نقلاً حادث زماني  
إذ مقتضى تجدد الطبايع      حدوثها الثابت في الشرايع  
فهي لها فى كل حدّ عدم      و ليس للمجموع منها القدم  
إذ ليس للكل وجود آخر      فالكل حادث و هذا ظاهر  
لكنه تجدد المفاض لا      يأبى دوام الفيض عند العقلا  
و ليس معنى للحدوث الاسمي      مع قدم الوجود غير الاسم

## مرجع حدوث العالم فيما لا يزال

ليس الحدوث صفةً عينيه	بل هو كالذاتي للهويّه
فجعلها جعل حدوثها بلا	مخصّص إذ لم يكن معلّلا
الوقت عند بعضهم مخصّص	وهو كغيره فلا يخصّص
كذا الإرادة الجزافية لا	تعقل بل تستلزم التسلسلا
وهكذا المصلحة المرجّحه	إذ ليس ترك الجود فيه مصلحه

## أقسام السبق واللحق

والسبق بالزّمان والعلّيّه	والطبع والرتبة والماهيه
ومنه ما يدعى بسبق شرفي	ومنه بالسرمد والدهرِ صفٍ
والسبق بالحق وبالحقيقه	زيادة دقيقة رقيقه
وكلّ ما للسبق من حيثيه	يكون للحقوق والمعّيّه
والسبق بالذات لدى الأعلام	ليس بنفسه من الأقسام
بل جامع للسبق بالعلّيّه	والسبق بالطبع وبالماهيه
والسبق بالرتبة منه حسي	ومنه عقلي بغير لبس
فمنه وضعي ومنه طبعي	ترتيبه لا سبقه بالطبع
وخصّص مثله بالانقلاب	أخذاً من الباب إلى المحراب

## ملاك السبق بأقسامه

إنّ ملاك السبق في الزّماني	عين ملاك السبق في الزّمان
لكنّ في هوية الزّمان	السبق و اللحق ذاتيان
وفي الزّمانيّ هما بالعرض	ما لهما سوى الزّمان مقتض

و السبق و اللحق بالعليه  
 كذاك إمكان الوجود يعتبر  
 و المبدأ الملحوظ عند النسبه  
 و اعتبروا للسبق بالتجوهر  
 و الفضل لا اختيار أمر فاعرف  
 و الواقع المحض و نفس الأمر  
 و مطلق الثبوت للحقيقي  
 ملاكه الضرورة الذاتيه  
 للسبق بالطبع لدى أهل النظر  
 لما له تقدم بالرتبه  
 ثبوته المعروف بالتقرر  
 لما له تقدم بالشرف  
 للسبق بالسرمد أو بالدهر  
 و الشأن للتقدم الدقيق

### القوة والفعل وأقسامها

للشأن و القدرة تأتي القوة  
 و هكذا للصفة المؤثره  
 و شأنها القبول في المنفعل  
 فتارة مثل هيولى الفلك  
 و تارة كقوة الحيوان  
 و قد يكون شأنها القبول  
 و قوة الفاعل مثل القابل  
 و ما يكون مبدأ التأثير  
 و قد يكون مبدأ الواحد عن  
 ففاعل الواحد عن إدراك  
 و عادم الشعور مما قد مضى  
 و في البسيط إن يكن مقووما  
 و صورة نوعية إن كان في  
 و في قبال الضعف و اللاقوه  
 و هي تعم القدرة المفسره  
 و الحفظ أيضاً أو خصوص الأول  
 قوة أمر خاص كالتحرك  
 تقبل عدة من المعاني  
 لكل أمر كالهيولى الأولى  
 فى كل مامر بلا تفاضل  
 فقد يكون مبدأ الكثير  
 شعور أو لا عن شعور فاعلمن  
 ما هو كالنفوس للأفلاك  
 إن فقد التقويم يُدعى عرضاً  
 كالماء و النار طبيعة سما  
 مركّب كما يراه الفلسفي



و فاعل الكثير عن شعور      كقدرة الحيوان في المشهور  
و منه ما كان بلا التفات      و ذاك مثل قوة النبات

### سبق القوة على الفعل و عدمه

الفعل مشروط بنفس القدره	ليس بسبقها عليه غيره
و إن تكن سابقة بالذات	بل بالزمان دائم الاوقات
و ليس سبقها عليه يقتضي	فى صفة القوة للتبعض
إذ ليست القوه إيجابيه	بل هي ما يقابل الفعلية
و لا تقاس القوة الفعلية	بالانفعالية فى المعية
إذ ما به القوة والفعل معاً	فى الانفعالية لن يجتمعا
و السبق للقوة لا ينافي	تقدم الفعل لدى الانصاف
إذ قوة الشيء على شيء لها	فعليتان مبدأً و منتهى

### الماهية و لواحقها

ماهية الشيء كما نراه      هو المقول فى جواب ماهو  
و ليس دعوى الحصر فى الجواب      عن الحقيقة بالصواب  
إذ ليس شرح اللفظ معنى الشارحه      كما به تقضي النصوص الواضحه  
و هي مع الوجود بالحقيقه      موسومة بالذات و الحقيقة<sup>(٦)</sup>  
وكلها من خارج المحمول      يوصف بالثاني من المعقول  
وإنها واجدة فى ذاتها      لمحض ذاتها و ذاتياتها

وما سواها ليس عين الذات و لا مقوماً لها كالذاتي  
 فصَحَّ سلب المتقابلات سلباً بسيطاً عن مقام الذات  
 بل، فبل لا تميد للسلوب وإِنما التقييد للسلوب  
 فهذه السلوب غير موجه رفع النقيضين و لو في المرتبه  
 لكنّ في الموارد الذاتيه يقدّم السلب على الحثيه  
 و ليس حثيه كل عارض حثيه الذات بلا معارض

### اعتبارات الماهية

الشيء إن قيس إلى سواه له اعتبارات بمقتضاه  
 و هي بشرط الشيء أو بشرط لا أو لا بشرط الشيء فيما عقلا  
 و ليس معنى الالبشرط المقسمي إلّا المقيس منه دون المبهم  
 و المبهم الخالي عن القياس إلى سوى الذات بلا التباس  
 و الالبشرط ليس بالمقسم قط إلّا بتلك الاعتبارات فقط  
 و ما هو القسمي منه مطلق عتاً عداها و به يفترق  
 هو الطبيعي بقول الحكماء لا ما يسمى مقسماً أو مبهماً  
 و ليس ذهنياً كما قد اشتهر إذ ليس الاعتبار قيد المعتبر  
 و الاعتبار لها المقابلة لا كل ما يكون الاعتبار له  
 و للطبيعي حصص عينيه تطابق الموصوف بالكلية  
 و في الوجود تابع لها و في لوازم الوجود أيضاً فاعرف  
 و هو بنفسه له الكلّيه في الذهن لا الهويّة الذهنية  
 و لا تقاس الحصة العينيه في الصدق و التطبيق بالذهنيه  
 إذ موطن التطبيق في العقل فقط و ليس للخارج حظّ منه قط

## بعض أحكام أجزاء الماهية

من حيث ذاتها بغير لبس	إنَّ الهيولى هي عين الجنس
لا فرق ما بينهما في الأصل	كذلك الصورة عين الفصل
ومنه الاختلاف في الآثار	والفرق بينها بالاعتبار
لوحظ لا بشرط جنساً أخذاً	فمبدأ الجنس الطبيعي إذا
ومبدأ الفصل كما قد فصلا	وهي هيولى إن يكن بشرط لا
عَرَضاً بلاريب ولا فصلين	وليس للواحد من جنسين
بل قال قوم لا يكاد يُعلم	وربما لا يعلم المقوم
يؤخذ تعريفاً به للأصل	فلازم الفصل مكان الفصل
موضع فصل الشيء إذ لم يعرف	وربما يُوضع لازمان في
وهو اصطلاحاً غير ما في المنطق	ولازم الفصل يسمى المنطقي
كجوهر النفس على التحقيق	ومبدأ الفصل هو الحقيقي

## إنَّ حقيقة النوع فصله الأخير

و فصله الأخير بالضرورة	شيئية الشيء بعين الصورة
مطوية في الصورة النوعية	و كل ذاتياته الطولية

## كيفية التركيب في الأجزاء الحديثة

في الذهن ثابت كما في المرتبة	تسعدد الاجزاء في المركبة
ولا كذا البسيط ذاتاً كالعرض	و هكذا في العين لكن بالعرض

### خواص الأجزاء

السبق للجزء على الكلّ وجب	و ذاك علة الغنى عن السبب
و سبقه في عالم التقرر	و هو ملاك السبق بالتجوهر
فباعتبار الذهن يدعى بيّنا	و باعتبار العين صفه بالغنى
و الكل مع أجزائه بالأسر	واحدة ذاتاً بغير نكر
و باعتبار لهما التغاير	بالسبق و اللحق و هو ظاهر
واللابشرط دائم السبق على	كلّ الذي بشرط شيء عَقْلاً

### لزوم الحاجة بين أجزاء المركب

لا بدّ في المركب الحقيقي	من نحو وحدة على التحقيق
فالافتقار بين جزءه بدءا	إذ كلّ فعليّين لن يتحدّا
و صحة الحمل لأجل الوحدة	لا لا اعتبار اللابشرط <sup>(٧)</sup> وحده

### التشخيص

إنّ الوجود مابه التشخيص	و لا يكاد غيره يُشخّص
إذ غيره ماهية كليّه	فضمّها لا يقتضي الشخوصه
بل يقتضي التمييز و التحصصا	به التميز فارق التشخصا
فلا ترى شخصاً من الذوات	مالم يكن مشخصاً بالذات

٧. في نسخة (لا اعتبار اللابشرط).

### أنحاء التشخيص

ما كان ماهيته هويته	ففي مقام ذاته شخصيته
كواجب الوجود بالذات فقط	و ليس للممكن حظّ منه قط
إذ الوجود فيه والشخصية	كلاهما يغاير الماهية
واختلفت مراتب الممكن في	حاجتها إلى التشخيص اعرف
فبعضها مجرد الامكان	يكفيه كالعقول بالبرهان
و بعضها لا يقتضي القبول	إلا مع الامكان والهيولى
مثل المدبّرات للأفلاك	نفوسها الكلية الزواكي
و بعضها الآخر يحتاج إلى	مخصصات غير ما قد فصلا
مثل المواليد من العناصر	و هي ثلاثة بحصر الحاصر
و النوع في هذا الاخير منتشر	و عندهم في الأولين منحصر

### الوحدة والكثرة

عينية الوحدة للوجود	مشهودة عند أولي الشهود
فهي تدور حيثما يدور	و لا يساوي النور إلا النور
و لا تنافي وحدة الهويّة	تعدد المفهوم لا الماهية
و ليس صدقه على الكثير	صدقا حقيقيا لدى البصير
بل الحقيقي على الآحاد	و غيره بفرض الاتحاد
و هي من الكثرة في التعقل	أعرف كالكثرة في التخيل
إذ كثرة المحسوس في الخيال	و العقل للوحدة و الارسال
فصح ما في كتب القوم رسم	إذ قيل: «الوحدة ما لا ينقسم»

## تقسيم الوحدة

الواحد الحق لدى التحقيق  
 إذ جهة الوحدة عين ذاته  
 وكل وصف ناعتي ذاتي  
 ثم الحقيقي على الرسوم  
 والواحد الشخصي أعني العددي  
 فمنه ما بذاته لا ينقسم  
 وما هو الوضعي مثل النقطة  
 والعقل والنفس مفارقان  
 ومنه ما له قبول القسمة  
 فالكم للقسمة ذاتاً مقتض  
 وما هو الواحد بالعموم  
 فسأته ذو وحدة ذاتيه  
 وفاقد التقويم يدعى العرضي  
 والواحد الغير الحقيقي عُرف  
 وباعتبار الاشتراك في الجهة  
 مجانس مماثل في الجنس  
 ثم مشابه مساوٍ رئيساً  
 في الوضع والمضاف ما يناسب  
 ثم الكثير في قبال الواحد

أحقّ باسم الواحد الحقيقي  
 كما عدا الوحدة من صفاته  
 مبدؤه عين تمام الذات  
 يوصف بالخصوص والعموم  
 هو الخصوصي الذي به ابتيدي  
 وضعي او مفارق كما رُسم  
 فأنها بذاتها منحطه  
 فكيف بالقسمة في الأعيان  
 كالجسم والمقدار فاحفظ رسمه  
 والجسم قابل لها بالعرض  
 إن كان في مرتبة التقويم  
 جنسية فصلية نوعية  
 كضاحك وكاتب وأبيض  
 بـماله واسطة اذا وُصف  
 له اسما عندهم متجهه  
 والنوع فاحفظه بغير لبس  
 للكيف والكم فخذ منظماً  
 موازٍ أو مطابق مناسب  
 في كل مامرٍ بقول واحد

### الاتحاد و الهو هوية

صيرورة الذاتين ذاتاً واحده	خلف محال و العقول شاهده
و ليس الاتصال بالمفارق	من المحال بل بمعنى لائق
كذلك الفناء في المبدأ لا	يعنى به المحال عند العقلا
إذ المحال وحدة الاثنين	لارفع إنيتة في البين
و الصدق في مرحلة الدلالة	في المزج و الوصل و الاستحالة
فالحمل إذ كان بمعنى هُوهُو	ذو وحدة و كثرة فانتبهوا

### تقسيم الحمل

الحمل منه أولي ذاتي	بالاتحاد في مقام الذات
و الجمع و الفرق بالاعتبار	كما به نصّ أولوالإبصار
فالذات في الموضوع و المحمول	تلحظ بالاجمال و التفصيل
كالحدّ و المحدود حيث اتحدا	ذاتاً و بساللحاظ قد تعددا
و منه حمل متعارف كما	يوصف بالشائع عندالحكما
و إنّه اتحاد مفهومين	هوية فيالذهن او في العين
و إن يكن بالذات او بالعرض	فالكلّ حمل ثانوي عرضي
فحمل ذاتي على ذي الذاتي	بالذات و هو شايع لا ذاتي
و حمل معنى عرضي بالعرض	و الميز مابين الجميع مفترض
و ليس في المتصل الواحدني	مصصح للحمل بالوجدان
إذ ليس فيه وحدة معتبره	طوراً و طوراً لاترى المغايره

## تقسيم آخر للحمل

و ما هو المحمول بالحقيقة	و ليس حمل وصف اشتقاقي
فحملة يوصف بالتواطي	و باعتبار مبدا المشتق
ما بالموطاة فخذ تحقيقه	حمل بالاشتقاق في الأحق
	في الاصطلاح حمل الاشتقاق

## بعض أحكام الوحدة

من زعم الواحد أنه عدد	لعله أراد أنه يُعد
كيفَ و للكم قبول القسمة	و ليس للواحد هذى الوسمه
بل هو مبدأ يقوّم العدد	و هو له، لغيره لا يستند
إذ في سواه وصمة الترجيح	بلا مرجح على الصحيح
له بضمّه إلى الأشباه	ممراتب ليس لها تناء
والميز في المراتب المختلفه	بنفس ما غدت به مؤتلفه
والواحد المحض مثال الواحد	مبدأ كل غائب و شاهد
واللابشرط كالوجود المطلق	فخذه مرقاة اليه و ارتقى

## تتميم

لا حمل في قضية الهيئ	إلا بالاتحاد في الهويه
و إن خلا عن الوجود الرابط	إذ ليس هذا بالملاك الضابط
فليس في الهيئ البسيطه	تسلل و لا به منوطه



### التقابل وأقسامه

المتصوران في الذهن معاً	بسهذه القيود لن يجتمعا
تخالف و وحدة متجهه	من المحل والزمان والجهه
منه بدت حقيقة التقابل	كما به امتاز عن التماثل
أنواعه أربعة كما اشتهر	لكل نوع منه فصل مستطر

### تقابل السلب والايجاب

تقابل الشيء و رفعه عُرف	بالسلب والايجاب كلّما وُصف
فمن تقابل الوجود و العدم	تقابل الايجاب والسلب اعم
إذ يتقابل العمى و اللاعمى	و لا وجودي يحاذي عدما
و ليس فى النقيض للازم مع	ملزومه إلا التنافي بالتبع
و كونه في القول و العمد فقط	حكم متين ليس فيه من غلط
اذليس للسلب ثبوت خارجي	فلم تكن نسبته في الخارج
و السلبُ مثلُ نسبة المقابل	ثبوت في اللفظ او في الماقله
و ليس يخلو منه شيء أبدا	والحكم في مرتبة الذات بدا
و في القضايا صفه بالتناقض	له شرائط بلا معارض
قد تنتهي عدتها للعشره	و وحدة الحمل غدت معتبره

### تقابل العدم والملكة

سلب الوجودي عن التقابل له من أحد الأنواع للمقابل  
هو اللسمى «قُنية وعدما» و عادم القوة يخلو منهما  
و حيث أن السلب في المحمول قيد يسمى العمد بالمعدول

و هو حقيقي لدى الحكيم ان يكن القبول بالعموم  
 في الشخص او في النوع او في الجنس في وقته أو لا بغير لبس  
 و خصت الشهرة بالمختص قبوله بوقته والشخص

### تقابل التضايف

تضايف المعقول بالقياس	نوع تقابل بلا التباس
هذا هو المشهور في العلوم	لكنه ليس على العموم
إذ ليس في العاقل و المعقول	تقابل عند أولى العقول
كذا في المحبّ والمحجوب	أليس حبّ النفس بالمرغوب
بل ما قضى البرهان بامتناعه	لا أنّه بمقتضى طباعه
وصحّ صدقه على التقابل	كذا على التضاد والتماثل
لكن على الذاتي منها يُحمَلُ	ليس على الشائع منها يعقل
والأمر في اندراجه بالعكس	يندرج الشائع تحت الجنس

### تقابل التضاد

تقابل التضاد فيما امتنعا	لغاية الخلاف أن يجتمعا
هما وجوديان عند الفلسفي	و عند غيره أعَمّ فاعرف
وليس في الأجناس بل في كلّ ما	ليس له جنس قريب فاعلما
والخير والشر بغير ممين	ليسا بجنسين و لا ضدّين
و حيث أنّ النوع عين الفصل	فاتحدا وصفاً بغير فصل
و باعتبار غاية التباعد	ليس لضدّ غير ضدّ واحد
و وحدة الموضوع شرط آخر	فيخرج الجوهر و هو ظاهر

وقيل بل يكفيه وحدة المحل فليس للخروج منه من محل

### تتميم

تقابل الواحد والكثير	أمر خفيّ عادم النظر
لا لهما تكافؤ المضاف	ولا هناك غاية الخلاف
وكيف والكثرة بالآحاد	و يستحيل ذاك في الأضداد
وليس شيء منهما سلبياً	والحصر فيها قد بدا جلياً
بل متخالفان في المفهوم	لا متقابلان بالمرسوم
لكن تعدد اللحاظ يقتضي	تقابلاً بينهما بالعرض
فالواحد الملحوظ منضماً إلى	أمثاله يقابل البشروط لا

### مباحث العلة والمعلول

مصدر كل شيء أو مقومه	علته و الافتقار يلزمه
كذا انعدام الشيء بانعدامه	لا أنه الداخِل في قوامه
وما به الصدور فاعل وما	لأجله الصدور غاية سما
وما به الفعل بنحو القوّة	فهو هيولاه فخذ بقوّه
وما به بالفعل فهي الصورة	والحصر فيها صَحّ بالضرورة
والشرط من مصححات الفاعل	أو هو من متممات القابل

### أقسام العلة الفاعلية

ما كان فعله بميل طبيعي	بلا شعور فاعل بالطبع
وفاعل بالفسر إن كان بلا	ميل طبيعي وعلم فعلا

وفاعل بالجبر والتخير  
وليس شائية الاختيار في  
وفاعل بالقصد والارادة  
وإن يكن في علمه الكفايه  
ليس شرطاً عند تدقيق النظر  
وإن يكن رضاه محضاً قد قضى  
وليس شرطه خلّو الفاعل  
فربّما تتحد العناية  
كذلك الفاعل بالتجلي  
هو العناني بمعناه الأعمّ  
لكنه إن خص بالصوفيه  
والذات مع شؤونها الذاتيه  
ففعله تشأن الذات فقط

فأقد الاختيار لا الشعور  
غير الأخير وهو فارق وفي  
عن غرض يوصف بالزيادة  
فانه الفاعل بالعنايه  
زيادة العلم كما قد اشتهر  
بنالفعل فالفاعل كان بالرضا  
عن نحو علم بالنظام الكامل  
مع الرضا عند أولي الدرايه  
فليس قسماً في قبال الكلّ  
بل بالرضا أيضاً على وجه أتمّ  
فليس بالدقة من عليه  
بينهما حقيقة العينيّه  
في ذاته و هو على الله شطط

### نحو فاعليته تعالى مجده

الحق فاعل لدى المعتزله  
و هو بلا داع بقول الأشعري  
و فاعل بعلمه العناني  
و بالرضا في مسلك الإشراق  
و بالتجلي لا على المعروف  
و كلّها بحذها مطروحه  
و القصد فيه عندنا هو الرضا

بالقصد و الداعي إلى ما فعله  
ليس الجزاف عنده بمنكر  
بوجهه الخاص لدى المشائي  
بما يراه لاعلى الإطلاق  
بل بتشأن يراه الصوفي  
لكن لكل وجهه صحيحه  
فالحق مرضى و راض و رضا

و عامه بالذات عين الذات	كذا الرضا و سائر الصفات
و هو تعالى غاية الغايات	ليس سواء غاية بالذات
ففاعل بالقصد و هو الغاية	و قصده رضا و العناية
كذا هو الفاعل بالتجلي	إذ منه ذاتي و منه فعلي
و مبدأ الكل وجود كلي	بذاته له التجلي الفعلي

### تمثيل لفاعلية النفس

كل القوى وجودها في النفس	وجودها لها بغير لبس
كذا تصوراتها موجوده	بذاتها فهي لها مشهوده
فالنفس كالفاعل بالرضا لها	فخذها مبدأ لذاك المنتهى
و ربما يؤثر الوهم فقط	كمن تخيل السقوط فسقط
من دون قصد و لحاظ غايه	فالنفس كالفاعل بالعناية
و فاعل بالقصد عن داع عرض	فالفعل عن علم و قصد و غرض
و الصالح الخير إن شر بدا	منه فكالفاعل بالجبر غدا
و في الطبيعیه من قواها	بالطبع إن وافق مقتضاها
و ما على الخلاف منها يجري	فالنفس فيه فاعل بالقسر

### البحث عن الغاية

الفاعل الكامل عين الغايه	فانه المبدأ والنهايه
بلا تقدّم و لا تأخّر	علماً و عيناً فتبصّر تبصر
والسبق و اللحق و الغيريه	فيما يكون ناقص الهويّه
فهو لذاك فاعل بالقوه	مستكمل بالغايه المرجوّه

## دفع الشكوك عن الغاية

لكلّ فعل غاية حتى العيب      و هو لخير في الخيال قد حدث  
 كذاك في العاديّ و الجزاف      و في الضروري لدى الانصاف  
 يسبعت الشوق عن التخيل      لغاية كما عن التعقل  
 و الخير لا يختص بالعقلاني      بل مطلق اللذيق كالحيواني  
 والخير في كلّ بما يناسبه      دون الذي لم يتحقق سببه  
 فحيث لا مبدأ فكري فلا      غاية عقلية فيما فعلا  
 و لا تكون غاية المحرّكه      و الشوق نفس ما اليه الحركه  
 بل غاية الشوق على الإطلاق      فائدة تعود للمشتاق  
 والاتفاق المدعى في الغايه      جهالة عند اولي الدرايه<sup>(٨)</sup>  
 فأنه بمقتضى نوع السبب      لا الشخص بل به مؤداه و جب  
 بل هو ذاتي لشخص المقتضى      و إن يكن لنوعه بالعرض  
 و ليس للقصد و لا الرويه      فى مطلق الغاية مدخليه  
 بل التروي بعد فرض الغايه      لولاه لم تكن له نهايه  
 و غاية الواحد ايضاً واحده      و غيرها توابع وزائده  
 فالبعض منها غاية للمقتضى      بالذات والباقي له بالعرض  
 و ليس شرط ما تفيد الغايه      بلوغه قهراً إلى النهايه  
 بل للقصور او وجود المانع      تنفك غايات عن الطبائع  
 فالموت و الفساد والذبول      ليس على خلاف ما نقول  
 بل في نظام الكلّ كلّ ما سبق      فوائد مقصودة على الأحقّ

### العلة الصورية

صورة شيء علة صوريه	لا لهيولاه بل الماهيه
و صورة لما تحلّ فيه	ليست لغيره لدى النسيه
و هي و إن راموالها الحلولا	شريكة العلة للهيولي
فالجوهر القدسي فاعل لها	و هذه شرط لدى اولي النهي
و حيث أنّه بها الفعلية	فهي باطلاقاتها حسيّة
فللمفارقات ايضاً تعتبر	بل قيل للمبدأ صورة الصور
و باختلاف ما له الفعلية	جمية نوعية علميه
تقال للهيئة والشكل كما	لغيرها في كلمات الحكماء

### العلة المادية

كلّ محلّ مستقوم بما	يحلّ فيه بالهيولي و سماء
و حيث أنّها محلّ الصورة	فهي هيولاها على الضروره
و إنّما تكون للماهيه	من علل القوام كالصوريه
لها القبول عند تدقيق النظر	من حيث ذاتها لمطلق الصور
بلاختصاص بالهيولي الاولى	بل هو شأن مطلق الهيولي
و عندهم تنقسم الهيولي	بما له العموم و هي الاولى
و بالخصوص في هيولي الفلك	إذ نوعه منحصر كالفلكي
و غيرها لجملة من الصور	مثل العصير هكذا قد اشتهر
اما الهيولي فبمعناها الأعم	لها انقسام غير ما مرّوتم
فقد تكون بانفرادها بلا	تفسير أصلاً بما قد فصلا

كاللوح حيث يقبل الكتابه	ذاتاً بلا تفسير أصابه
و ربّما يزيد بالتغير	فى جوهر الذات بأمر جوهري
و ذاك كالمني للحيوان	إذ يقتضي شأناً عقيب شأن
و ربّما ينقص بالتغير	كالخشب المنحوت للسريـر
و قد تكون بزيادة الصفه	و ذاك مثل الشمعة المكيفه
و ربّما ينقص أمر عرضي	و ذاك كالأسود عند الأبيض
و قد تكون لا بالانفراد	و ذاك كالآحاد للاعداد
إذ بانضمامها بلا تغيير	كان لها مراتب الكثير
و ما مع التغير فى الشؤون	فذاك كالأجزاء للمعجون

### الأحكام المشتركة بين العلل الأربع

لمطلق العلة أحكام كما	قد فصلت فى كلمات الحكماء
جزئية تكون او كليّه	و ما له القوة و الفعلية
ذاتية او عرضية و ما	له الخصوص و العموم فاعلموا
بسيطة تكون او مركبه	فى قربها و بعدها مرتبه

### بعض الأحكام المتعلقة بالعلة الجسمانية

تجدد القوى الطبيعية فى	وجودها و فعلها غير خفي
فهي بتلك الحالة الموصوفه	بالعدمين دائماً محفوفه
و مقتضاه عندنا التناهي	فى فعلها و ذاتها بما هي
و الوضع فى مرحلة التأثير	فى مثلها شرط لدى البصير



إذ فعلها كذاتها وضعي      فالوضع في تأثيرها مرعي  
و حيث لاوضع فلا تأثير في      مسفارق لها تأمل تعرف  
والإمر سار في الهيولى المبهمه      وهكذا في الصورة المقومه

### الأحكام المشتركة بين العلة و المعلول

إن تمت العلة فالمعلول	بلا تخلف له الحصول
و في سواها ليس في التخلف	خلف بلا منع و لا تكلف
و ليس يبقى بعدها المعلول	إلا المعدّ فالبقاء معقول
والأحدي الذات ليس يقتضي	تكثرأ بالذات بل بالعرض
إذ ذاته حينية العلية	فلم يجز تعدد الحيثية
لذاك لا يصدر إلا الواحد	عن واحد و العقل نعم الشاهد
كذلك المعلول بالذات فلا	يقبل علتين عند العقلا
فإن معلولية المعلول	حينية الذات بلا حلول
و لا وجوبان لواحد لما	فيه من الخلف على ما علما
فغير معقول صدور الواحد	عن غير واحد بقول واحد
ثم من المسلم المقبول	تضايف العلة و المعلول
ولا ينافي عدم العلية	في المتضايفين بالكلية
و الدور باطل و يكفي في الوسط	علية الشيء لنفسه فقط
وليس للفاية من عليه	لنفسها كي تبطل الكلية
وجودها العلمي علة و ما	في العين معلول بقول الحكماء
و القول في استحالة التسلل	مفصل فنكتفي بالمجمل

و ليس فى أدلة الأصحاب	أجمل ممّا قاله الفارابي
و مقتضاء ان كلّ السّله	فى الحكم كالواحد لا علة له
إذ كلّ ما بالغير موقوف على	ما هو بالذات بحكم العقلا
فينتهي الكلّ على هذا النمط	حتماً إلى ما هو علة فقط
و مطلق القبول لا ينافي	حقيقة الفعل لدى الانصاف
بل التنافي بين الانفعال	والفعل لا غير بلا إشكال

### مباحث الجواهر و الاعراض

#### تعريف الجواهر و أقسامه

ما كان موجوداً و لا يفتقر	عيناً إلى الموضوع فهو جوهر
ثم المحل أن يكن له الغنى	عمّا هو الحال فموضوع هنا
فلا له ضدّ و لا اشتداد	فى جوهر الذات كما أقادوا
ولا ينافي القول بالتشكيك فى	وجوده عند الحكيم الفلسفي
بل صحّ عندنا وقوع الحركة	فى جوهر الطبيعة المشتركة
و أنّه جنس مقوّم لما	يكسّون تحته و ليس لازماً
فمنه عقلي و منه نفسي	جسم و جزءاء بغير لبس
و العقل ذاك الجوهر المجرد	ذاتاً و فعلاً و به يحدد
و النفس كالعقل هو المفارق	فى الذات دون الفعل و هو فارق
و الحال و المحل قد تقدما	و الجسم بالجزءين قد تقوما

#### تعريف العرض

العرض الموجود فى الموضوع      و التسابع الساعت للمتبع

وهو من العروض والحلول	فليس جنساً هو للمقولي
إذ العروض لازم الوجود	فليس بالذاتي للموجود
فما هو الحال هي المقولة	و هي من الطبائع المحمولة
أما المقولات فتلك تسع	كمّ و كيف جِدة و وضع
متى و أين فعل انفعال	ثم إضافة، كذا يقال
وليست النسبة في النسبيه	جنساً لها فأنها حرفيه
و لم تكن ماهية مقوله	ما لم تكن طبيعة محموله
و عند بعضهم تعدّ الحركه	أيضاً من الطبائع المشتركة
و عندنا نحو من الوجود	خارجة ذاتاً عن الحدود

### الكمّ

الكمّ ماله قبول القسمه	بالذات لا بالغير فاحفظ رسمه
وقيل ما يمكن ذاتاً أن يعدّ	بواحد و هو له أحسن حدّ
فمنه ذو حدّ فكمّ متصل	و منه ما ليس له فمفصل
و ذواتصال منه ذو قرار	ذاتاً و منه عادم القرار
و ذوالقرار منه كالتعليمي	والسطح والخطّ لدى الحكيم
و عادم القرار كالزمان	و ليس للزمان فيه ثان
واختصت الكمّية المنفصله	بالعدد المفروض أن لاحدّ له
و ليس للعروض والتقويم	ضدّية فيه على العموم
و ما يرى فيه من الضدّيه	فليس في حيثية الكمّيه
والاتصال ضدّ الانفصال	فالنوع كالفصل بلا إشكال
و لا ينافي عدم الضدّيه	في كلّ نوع أحسن الرويّة

و نسفي الاشتداد لا ينافي      ثبوت مثله لدى الانصاف  
و باعتبار ما يسمى سلماً      تناهي الابعاد غدا مسلماً  
و بالموازاة و بالتطبيق      و غيرها عند اولي التحقيق

### الكيف

ماليس فيه قسمة و نسبة      بذاته كيف بغير ريبه  
ولا اعتبار للقرار فيه      إذ لا يعم الصوت بل ينفيه  
أنواعه بحكم الاستقراء      أربعة في أحسن الآراء  
فبعضها يختص بالنفوس      و بعضها يوصف بالمحسوس  
و بعضها كيفية مدعوّه      في الباب بالقوة واللاقوه  
و بعضها ما يعرض الكمية      فهذه أنواعها الأصلية

### الكيفيات النفسانية

ما يعرض النفس من الصفات      كيف حقيقي لها بالذات  
أشرفها العلم على المشهور      و عندنا نحو وجود نوري  
بل هو مطلق الحضور عندنا      كان الحضور واجباً أو ممكناً  
كذا الحسولي أو الحضورى      كلاهما نحو من الحضور  
والاختلاف باختلاف الحاضر      بسوادة الحضور غير ضائر  
فان يكن معنى من المعاني      فهو حصولي لدى الأعيان  
و إن تكن ذات لنفس ذاتها      فهو حضورى لدى اولى النهى  
كذلك المعلول عند العلّه      يدعى حضورياً لدى الأجله  
إذ كونه حسيثية الربط فقط      و ليس في الحضور أقوى منه قط

و حيث كان علة للفاعل كالعالم في الفاعل بالعناية والانفعالي هو العلم بما و ما عداهما بلا إشكال كعلم كل عالم بذاته و منه واجب كعلم الواجب فمنه جوهر كعلم العقل كذا من الجوهر علم النفس و منه ما يدعى لديهم بالعرض و ليس للموصوف بالاجمالي بل هو بالفعل بنحو الوحدة و العقل مهما زيد في بساطته وعدت القدرة من صفاتها بل ربما تكون نفسانية ف قوة النفس على أفعالها و ليس من صفاتها قوى البدن و ما يصح معه الصدور و ليس في الواجب من إمكان بل كونه بحيث إن شاء فعل وعدت الإرادة المرجحة أو أنها نوع من العلم كما والحق انها على العموم

سُمي في اصطلاحهم بالفعلي فإنه يفيد تلك الغاية ليس بسمعلول له إذ وسما ليس بفعلي و لا انفعالي و كل ما في النفس من صفاته و منه ممكن و غير واجب بذاته فهو وجود عقلي بذاتها فهو وجود نفسي و هو خلاف الحق حتى بالعرض للعلم بالقوة من مجال والجمع مقتضى الوجود وحده زيد على التحقيق في احاطته و ليس لازماً لحد ذاتها و ربما تكون جسمانية كيفية تعد من أحوالها إلا بالانطواء في وجه حسن والاصدور حدّها المشهور فلا يعم قدرة الرحمن و هو كذا لذاته عز وجل كيفية بعد اعتقاد المصلحة في المبدأ الأعلى بقول الحكماء تغاير الصفات في المفهوم

مفهومها الحبّ على الاطلاق والعقل في التعبير عنها قد قضى والحبّ فينا صفة نفسيه والخلق مبدأ لما يراد من فمبدأ الخير فضيلة و ما والأصل في الفضائل المهمه و مجمع الكلّ هي العدالة و هذه المنزلة الرفيعة و هذه مراتب الأوساط و كل حدّ وسط في البين فالخلق بين الجبن والتهور و هكذا بين الخمود والشّره و ما هي الحكمة و النباهه و في قبال الجور من كل طرف و لا ينافي وحدة المصداق بالشوق تارة و اخرى بالرضا و فيه عين ذاته القدسيه غير صعوبة على رأي قمن يستلزم الشرّ رذيلة سما شجاعة وعفة و حكمه يجوز الانسان بسها كماله أخصّ ممّا هي في الشريعة بنسبة التفريط والافراط فضيلة بين رذيلتين شجاعة عظيمة في الخطر صيانة وعفة مشتهره يقابل الحدة والبلاهة عدالة لها نهاية الشرف

### الكيفيات المحسوسة

ما كان محسوساً كما يقال إما انفعالي او انفعال واشتركا في الانفعال مطلقا وفي الرسوخ والثبات افتراقا فسمّي الأول باسم الجنس و بسما اعتبار سرعة الزوال والتقص في اللفظ دليل التقص في و قيل ليس ما وراء الشكل كيفاً، و ردّ بامتناع الحمل

فمنه ما يكون كيفاً مبصراً كاللون والنور على ما اشتها  
واللون ثابت وليس النور شرط الثبوت بل به الظهور  
والنور في المشهور كيف زائد وكونه جسماً خيال فاسد  
ومنه ما يكون مسموعاً كما في الصوت بالتحقيق لاتوهما  
يحدث من تموج الهواء لقرع او قلع بلا مرأ  
لاشك في وجوده التدرجي وليس عين القرع والتموج  
وقد يكون الصوت ذا كيفية توجب ميزه عن البقية  
وهي له كالفصل دون الكيف سُمِّيَ باعتبارها بالحرف  
ينتظم الكلام منها ثم لا كلام غيره بحكم العقلا  
ومنه ملموس له أنواع وقد جرى في بعضها النزاع  
والقول في تحقيق هذى المسألة مفصل في الكتب المفصلة  
اصولها حرارة محوسة برودة رطوبة يبو سه  
ثقل وخفة، وما عداها كان الى الاصول منتهاها  
ولازم الحرارة التسفريق والجمع والتصعيد والترقيق  
وقيل إن لازم الرطوبة الوصل والفصل بلاصعوبه  
وقيل بل سهولة التشكل والكل جيد لدى التأمل  
ومقتضى الميل إلى حدالوسط بالطبع ثقل ليس نفس الميل قط  
والميل طبعي بغير لبس ومنه قسري ومنه نفسي  
وحيث كان مبدأ للحركة يسري إلى الطبايع المشككه  
ومنه ما يوصف بالمطعوم يعرف من بسائط الطعوم  
تسعة أنواع لها معلومه حرافة ملاحه دسومه

مرارة حلاوة حموضة      تفاهة عفوضة قبوضه  
 فالحارّ والبارد والمعتدل      لكلّ واحد لديهم عمل  
 و ماهو القابل والمنفعل      لطيف او كثيف او معتدل  
 ثلاثة تسعمل فى ثلاثة      تنتج تسعة لها الوراثه  
 ومنه مشموم هي الروائح      ليس لكل نوع اسم صالح  
 وإنّما أنواعها مبيّنه      بأنّها طيّبة أو منتنه

### الكيفيات الاستعدادية

قوة الانفعال والمقاومه      كيف والاستعداد وصف وبه  
 لا مطلق القوة بل كمالها      تقوى لاحدى الحالتين حالها  
 وليس ايضاً قوة الایجاد      داخله فى الكيف الاستعدادي  
 واللين منه لا من اللسيه      ولا من المختص بالكيمه  
 وهو وجودي لدى العصابه      كما على التحقيق فى الصلابه

### الكيفيات المختصه بالكميات

ما اختص بالكمّ من الكيفيه      بالذات من عوارض الكيمه  
 ويعرض الجسم بتلك الواسطه      وهو لهذا النوع خير ضابطه  
 والمستدير ثابت محقق      كالمستقيم عنه لا يفرق  
 وليس ما بينهما ضديه      بل متخالفان في النوعيه  
 والشكل ما أحاطت الحدود به      وهو مشكل لدينا فانتبه  
 بل هو نفس هيئه المقدار      كيف له بهذا الاعتبار  
 و منتهى الحدّين عند المتلقى      زاوية وهي على ما سبقا



والخلقة الشكل مع اللون فلا	معنى مقولي سوى ما فصلا
والجسم ما بين المقولتين	لا يستتضي مقولة في البين
و ما يكون من عوارض العدد	كالزوج والفرد من الكيف يعدّ

### الملك والجدة

الملك هيئة لما أحيط به	حاصلة من المحيط فانتبه
يستقل المحيط بانتقاله	به يكون الأين في قبالة
وليس عين نسبة التملك	بل حالة نسبية كما حكي
فمنه كالحیوان في إهابه	ومنه كالإنسان في ثيابه
والملك ليس فيه جلّ و علا	مقولة فأنّه لن يعقلا
بل هو عين فعله الإطلاقي	إضافة توصف بالإشراق
كذلك الملك بالاعتبار	فأنّه مضاف اعتباري

### الوضع

الوضع هيئة بغير مين	تعرض للجسم بنسبتين
ما بين الاجزاء الى جهاتها	لا نسبة الأجزاء في ذواتها
فمنه بالطبع و لا بالطبع	فعلاً وقوة بغير منع
وليس للنقطة والمقدار	وضع مقولي على المختار
و يقبل الشدة والضعف كما	يجري التضاد فيه عندالحكما

### متى

متى لكلّ كائن في ذاته	كون زماني و من حالاته
-----------------------	-----------------------

متاه عين كونه الزماني	لا نسبة الشيء إلى الزمان
و هم يعمّ الكون في الزمان او	في طرف منه على ما قد رأوا
و منه ما يكون كالقطعيه	و منه ايضاً كالتوسطيه
موضوعه الطبيعة السيّاله	من جوهر او عرض او حاله

### الآين

الآين كون خاص في المكان	يعرض للموجود في الأعيان
و ليس عينه على الإطلاق	فانه يزول و هو باق
فمنه نوعي و منه جنسي	و منه شخصي بغير لبس
و يجري الاشتداد في أنواعه	كذلك التضاد من طباعه

### في مقولتي الفعل والانفعال

الفعل كون الجوهر الجسماني	مؤثراً أنا عقيب آن
والانفعال حالة التأثير	أنا فأنأ لا قبول الأثر
و ليس شيء منهما ذهنياً	بل كان كل منهما عينياً
جعلهما بجعل موضوعهما	بلا تسلسل كما توّهما
والاشتداد قيل فيهما يقع	وليس بالذات ولكن بالتبع
كذلك التضاد فهو للأثر	و منه ايضاً فيهما قد اشتهر

### الاضافة

تكرّر النسبة في المضاف	مقوم له بلا خلاف
منه حقيقي هي الاضافه	فأنها بذاتها مضافه

و منه ما يوصف بالمشهوري	كالأب و الإبن على المشهور
و هو من الحقايق العينية	ليس من العوارض الذهنية
لكنه لا بوجود مستقل	و كيف و هو بالقياس قد عقل
و الانعكاس لازم الاضافه	و لو بحرف نسبة مضافه
و الطرفان المستضايفان	فسي كل شأن متكافئان
فى الجنس والنوع و فى الشخصيه	كذاك فى القوة و الفعليه
كذلك العموم و الخصوص	و الحكم فى أشباهها منصوص
والاتصال فى الزمان يجدي	فى السبق و اللحوق منه عندي
و ليس للواجب فى صفاته	مقولة أصلاً لقدس ذاته
بل الاضافيات عنوائيه	ليست من الاعراض الامكانيه

### الالهيات

#### إثبات واجب الوجود

ما كان موجوداً بذاته بلا	حيث هو الواجب جلّ و علا
و هو بذاته دليل ذاته	أصدق شاهد على إثباته
يقضي بهذا كلّ حدس صائب	لولم يكن مطابقاً للواجب <sup>٧٥</sup>
لكان إما هو لامتاعه	و هو خلاف مقتضى طباعه
أو هو لافتقاره إلى السبب	و الفرض فرديته لمواجب <sup>٧٦</sup>
فالنظر الصحيح فى الوجوب	يقضي إلى حقيقة المطلوب
و للوجود تارة نفسه	من حيث الاستقلال فى الهويه
و تارة حيثية الربط فقط	وامتنع الربط و لانفسي قط
لا للزوم الدور و التسلسل	بل للزوم الخلف بالتأمل

إذ ما فرضناه من الربطية      حيثة الذات فلا عليّه

توحيدہ تعالیٰ من حیث وجوب الوجود

ما لم يكن وجود ذات الواجب	صرفاً و محضاً لم يكن بواجب
إذ كل محدود بحدّ قد غدا	مفتقراً والخلف منه قد بدا
وليس صرف الشيء إلا واحداً	إذ لم يكن له بوجه فاقداً
فهو لقدس ذاته و عزّته	صرف وجوده دليل وحدته
و منه يستبين دفع ما اشتهر	عن ابن كمونة والحق ظهر

توحيدہ تعالیٰ من حیث الصانعية

وجوبه لذاته القدسيّه	بعين الاستقلال والنفسيه
و ما سواه ممكن تعلقي	و محض ربط بالوجود المطلق
فمبدأ الممكن واحد بلا	توقف على استحالة الخلا
والربط في مرحلة الشهود	عين ظهور واجب الوجود
و لا يعدّ في قبال الظاهر	ظهوره فضلاً عن المظاهر
له كما عن عين أهل المعرفة	بسينونة مضافة إلى الصفه
لأنها بسينونة بالعزله	كما به نصّ إمام الملّه
فالحق موجود على الحقيقه	لاغيره في هذه الطريقه
و فعله و هو تجلي نوره	تشأن الظاهر في ظهوره
لأنه تشأن الذات بما	يقابل الوجود عندالحكما
و هذه حقيقة التوحيد	قرة عين العارف الوحيد

## بساطته تعالى

بساطة الوجود فيما قد سبق	ثابتة فصرفه بها أحق
وليس للواجب من ماهيته	فيستحيل مطلق الجزئية
إذ لازم الكسل افتقار الذات	وهو منافٍ للوجوب الذاتي
فجلّ شأناً وبه العقل قضى	من أن يكون جوهرأ أو عرضاً
وجوده ووصفه الكمال	كلاهما صرف بلا إشكال
ليس له مشارك في الذات	كلأ ولا في مطلق الصفات
فمقتضى وجوبه لذاته	وجوبه في الكل من جهاته

## تقسيم صفاته تعالى

صفاته الكاملة العلية	إما ثبوتية أو سلبية
بها تجلت لأولى الكمال	مراتب الجلال والجمال
والحق ذو الجلال والاکرام	بلا اعتبارين بلا كلام
ثم الثبوتية من صفاته	إما شؤون فعله أو ذاته
فما يكون من شؤون الذات	كالعلم والقدرة والحياة
هي الحقيقية عند الحكماء	و تلك عين الذات ايضاً فاعلموا
وما يكون من شؤون فعله	فانه كخلقه وجعله
هي الاضافية وهي واحدة	وهي على الذات لديهم زائده
لاتوجب السلوب كثرة ولا	حدأ لها وإن تكن بشرط لا
بل هي سلب مطلق النقصان	كلب الافتقار والإمكان

### إثبات الصفات الثبوتية

كلّ كمال كان للموجود	فثابت لواجب الوجود
و ما يُسمّى صفة الجمال	لاشكّ أنّه من الكمال
و مثله فيه تعالى شأنه	يكفيه في وجوبه إمكانه
كيف و لا كمال للذوات	بلا وجود كامل بالذات

### عينية الصفات الحقيقية

شؤون عين الذات من صفاته	تجلّيات ذاته لذاته
فانه حقيقة الحقائق	في غيب ذاته بوجه لائق
و ليس ما عدا الوجود للصفه	حقيقة فانظر بعين المعرفه
و حيث أنّه وجود محض	فكونه كلّ الوجود فرض
فهو بنفس ذاته لذاته	مطابق للكلّ من صفاته
و مقتضى زيادة الصفات	هو الخلوّ في مقام الذات
و يستحيل فيه الاستكمال	كيف و منه ينشأ الكمال
و هكذا نيابة المعتزلي	عن الصواب عندنا بمعزل

### علمه تعالى بذاته

تجرّد الواجب من صفاته	فذاته حاضرة لذاته
و ليس للحضور والشهود	معنى سوى حقيقة الوجود
و هو تعالى للوجوب الذاتي	مبدأ كلّ عالم بالذات
فذاته أحقّ بالحضور	لذاته إذ هو نور النور
و وحدة العالم والمعلوم	بمقتضى التضاف المرسوم

بل هو علم لصحيح النقل      أتى على طبق صريح العقل

### علمه تعالى بما سواه

صرف الوجود ذاته البسيطة	بكلّ معلولاته محيطه
فأنه كما اقتضى الشهود	كلّ الوجود كلّ الوجود
وهو له العلية الذاتية	والذات عين هذه الحيشة
فمبدأ الكلّ ينال الكلّ من	حضور ذاته على رأي قمن
لكن ماهياتها بالعرض	تُعلم إذ لها وجود عرضي
وعلمه صرف على العينية	فلا أتمّ منه في العلميه
فذاته بمقتضى الجمعيّة	حقيقة الحقائق العينية
وصرف علمه له التفصيل	إذ ليس للجهل هنا سبيل
والقول بالتفصيل في الاجمال	كما ذكرنا أصدق الأقوال

### علمه تعالى الفعلي بعد الایجاد

ایجاد عین ظهوره فلا	أقوى حضوراً منه عند العقلا
هذا حضور في مقام الفعل	وربما يدعى بعلم فعلي
فكلّ موجود بنحو الجمع	والفرق معلوم بغير منع
وجوده علماً و عيناً واحداً	فعلمه الفعلي نعت زائد

### مراتب علمه تعالى مجده

عناية الواجب علم ذاتي      بما سواه في مقام الذات

قضاؤه علومه الفعلية	في القلم الأعلى غدت عطويه
والقلم الأعلى في الاصطلاح	عقل العقول أعظم الأرواح
و سائر الأقلام والعقول	علومه بالفرق والتفصيل
و لوح تلك الصور العقلية	نفس لها العموم والكليّة
و هي محل تدبّن للصور	و لوحها المحفوظ عن تغير
و عالم المثال لوح القدر	بالفرق لا بالجمع نقش الصور
و هو كتاب المحو والاثبات	و منه عنوان البدء آت
و الصور الكونية الجزئية	أخيرة المراتب العلميّة

### قدرته تعالى

قدرته بحيث إن شاء فعل	و هي له ثابتة من الأزل
إذ ليس قوة و لا إمكان	في ذاته فأنه نقصان
بل النعوت كلّها فعلية	للذات بالضرورة الذاتية
و ليس في الوجوب من إيجاب	لبعده جداً عن الصواب
بل هو في قبيل الاختيار	لا وصف الامكان على المختار
و الاختيارية بالكليّة	بالعلم و القدرة والمشية
لا دخل للوجوب و الامكان	في الاختيارية بالبرهان
فهو بنفس ذاته قدير	من نور ذاته يفيض النور
و الاختيارية في الإفاضه	كالعلم عين ذاته الفياضه
و قدرة الواجب صرف القدره	فهي محيطه بكل ذرّه
ليس انتهاء كلّ قدرة إلى	قدرته جبراً كما قد أشكلا
و الفعل موصوف بالاختياري	لا الاختيار تحت الاختيار



و نسبة الایجاد كالوجود      و ربطه كربطه المشهود  
و دعوى الاستقلال في الایجاد      شرك فلا تفويض للعباد  
فصح لا جبرَ و لا تفويض بل      بينهما أمرؤا إن دقّ وجسّل

### إرادته تعالى شأنه

إرادة الواجب حبّ و رضى  
مفهومها يغاير العلم بما  
و إنّما الوحدة والعينية  
و المبدأ الكامل خير محض  
فذاته محبوبة لذاته  
و حبّها بعين حبّ الذات  
و حبّها بالفرق حبّ فعليّ  
و هذه مشيئة فعلية  
و الحكم بالحدوث في الاخبار  
و ليست الإرادة الذاتية  
إذ المراد فى مقام ذاته  
و الأمر و النهي على القول الأسد  
و الفعل بالإرادة العزمية  
و حيث أنّ الذات مرضي بها  
و هو وجود مطلق كما وصف  
و لا يكون الشرّ إلّا عدما  
و عالم الأمر هو القضاء  
لا الشوق فالعقل بمنعه قضى  
هو الصلاح عند جلّ الحكماء  
فى واجب الوجود فى الهويّة  
و حبّ صرف الخير حتم فرض  
و منه حبّه لمعلولاته  
بالجمع لا بالفرق حبّ ذاتي  
فانه كالعلم عين الفعل  
غيريّة الذات لها جليّة  
فى مثلها جارٍ بلا إنكار  
فى موقع التكليف تشريعيه  
ليس سوى الذات و معلولاته  
إرادة عزيمة كما وردَ  
يُراد لا الذاتية الحتمية  
ففعّلها كذا لدى أولى النهي  
و كونه خيراً بديهيّاً عُرِف  
فليس بالذات مراداً فاعلما  
لا بدعّ فى أن يجب الرضا

فكَلِّهِ خَيْرَ عَلَى الْوَجْهِ الْأَتَمِّ	إِذْ هُوَ نُورٌ لَا تَشْوِيهِ الظُّلَمُ
فَالْفَرْقُ مَا بَيْنَهُمَا مَرْضِيٌّ	وَعَالَمُ الْخَلْقِ هُوَ الْمَقْضِيُّ
فَفِي الرِّضَا بَحْدَهُ الْمَحْذُورُ	فَنَانَهُ تَصَحَّبَهُ الشَّرُّورُ

### إِنَّهُ تَعَالَى غَايَةُ الْغَايَاتِ

طَبَقَ النِّظَامَ الْكَامِلَ الرَّبَّانِي	إِنَّ النِّظَامَ الْحَسَنَ الْإِمْكَانِي
فَلَيْسَ أَجْلَى مِنْهُ فِي الظُّهُورِ	فَنَانَهُ ظُهُورٌ صَرَفَ النُّورِ
وَفِي الْجَمِيعِ جِئَكُمْ مِنْعِهِ	وَكُلُّ مَصْنُوعَاتِهِ بِدِيْعِهِ
إِنَّ إِلَى رَبِّكَ مَسْتَنَاهَا	وَعَايَةُ الْكُلِّ الَّذِي سَوَاهَا
لَيْسَ عَلَى الْإِطْلَاقِ حَتَّى بِالْعَرَضِ	وَالْقَصْدُ مِنْ نَفْيِ زِيَادَةِ الْفَرَضِ
وَحَصَرَهَا فِي غَايَةِ الْغَايَاتِ	بَلْ نَفْيِ كُلِّ غَايَةٍ بِالذَّاتِ
نَقْصُ كَمَالٍ عِزُّهُ يَأْبَاهُ	فَإِنَّ فَرَضَ غَايَةٍ سَوَاهُ
لِلنَّفْعِ فِي مَحْذُورِ الْإِسْتِكْمَالِ	وَلَيْسَ يَجْدِي غَرَضُ الْإِيصَالِ
أَوْ نَقْصُهُ أَوْ هُوَ لَا اقْتِضَاءَ لَهُ	إِذْ هُوَ إِمَّا يَقْتَضِي كَمَالَهُ
وَهُوَ تَعَيَّنَ وَلَا مَعْيَنَ	وَمَاعِدَا الْأَخِيرِ نَقْصُ بَيِّنَ
صَرَفَ عَنَائَةٍ وَمَحْضَ جُودِ	فَكُلُّ فِعْلٍ وَاجِبُ الْوُجُودِ

### حَيَاتُهُ تَعَالَى

أَشْرَفَ مَا هُوَ فِي بَرِّيَّتِهِ	حَيَاتُهُ كَعِلْمِهِ وَقُدْرَتِهِ
وَكُلُّ تَرْكِيبٍ أَوْامِتْرَاجِ	يَجْلَى عَنْ كَيْفِيَّةِ الْمَزَاجِ
وَالْفِعْلُ فِي الْكُلِّ بِالِاشْتِرَاكِ	بَلْ الْحَيَاةُ مَبْدَأُ الْإِدْرَاكِ

ولا ينافي وحدة المفهوم      تفاوت المصداق في المرسوم  
ففيه عين مبدئية الأثر      في غيره كيفية كما اشتهر

### بصره وسمعه تعالى شأنه

شهوده للمبصرات بصره      إذ هو موجود له ما يبصره  
ونيل كل مبصر إبطاره      وإن يكن تفاوت أطواره  
كذا ارتباط كل مسموع به      يحقق السمع له فانتبه  
والكل غير علمه في ذاته      بكل جزئيات معلولاته  
والذوق والشم كما في اللمس      كمال حيوان بغير لبس  
ليست من الكمال للوجود      فلم تكن لواجب الوجود

### كلامه تعالى شأنه

إن الكلام فيه ذو شؤون      فمنه ما لغيبه المكنون  
وهو ظهور ذاته للذات      يدعى لدينا بالكلام الذاتي  
يعرب عن حقائق مكنونه      في ذاته عن غيره مصونه  
ومطلق الكلام في المشهور      ما هو معرب عن الضمير  
فليس في دعوى الكلام النفسي      وفي قيامه به من بأس  
لكنه ليس مراد الأشعري      فانه بمثله لم يشعر  
ومنه فعلي له مراتب      معربة عما اقتضاه الواجب  
إذ كل فعل عند أهل المعرفة      يعرب عن مكنون إسم أوصفه  
وفعله كلامه كما ورد      وهو لهذا المدعى خير سند  
وهذه المراتب العمليّة      أتتها حقائق عقليّة

هي الحروف العاليات و هي لا	ترى لها نقصاً ولا تبدلا
والملكوت كلمات محكمة	وكل ما في الملك ايضاً كلمه
فعالم النفوس أسماء و ما	في عالم الأجسام أفعالاً سما
و منه لفظي و منه كتيبي	و كل واحد كلام الرب

### الفرق بين الكلام والكتاب

بين الكلام منه و الكتاب	فرق لدى العارف باللباب
فكسل موجود من الكلام	من جهة الصدور و القيام
و الكل من حيثية القبول	كتابه عند اولي العقول
و باعتبار عالم الأمر فقط	كلامه فأنه بلا وسط
و عالم الخلق كتاب محض	والجمع في ذي الجهتين فرض
وللكلام باعتبار الجمع	والفرق وصفان بغير منع
فباعتبار الجمع بالقرآن	يُدعى كما في الفرق بالفرقان
وجوده الجمعي في اعلى القلم	فيه انطوى كل العلوم والحكم
وجوده الفرقي و التفصيلي	في غيره من سائر العقول
و إن في دائرة الوجود	قوسين للنزول والصعود
و بآنبي المصطفى والآل	قد خُتِمت دائرة الكمال
و أول المراتب العقلية	هي الحقيقة المحمدية
فما وعاء قلبه ممّا وعى	يكون قرآناً و فرقاناً معا
و غيره ليس على هذا النمط	بل كل ما أوتي فرقان فقط
و لاختصاصه به كما علم	يقول: أوتيت جوامع الكلم

### الخاتمة

و قد ختمت هذه مقاله	باسم النبي خاتم الرساله
فيا من اصطفاه من بريته	و خصه بعلمه و حكمته
صلّ على محمد و عترته	ورّائه في سرّه و سيرته

## التعليقات

للحكيم العلامة

الدكتور مهدي حائري يزدي (طاب ثراه)



## فهرس

### (الموضوع و الصفحة)

فضيلة الحكمة (١١٨) أقسام الحدّ (١١٩) حقيقة الاشياء بالوجود (١١٩)  
طريق معرفة الوجود، الشهود (١٢٠) نوع الاضافة بين العلة و  
المعلول (١٢٠) المغايرة في الوجود، بالتشكيك الخاصّي (١٢١) غناء  
واجب الوجود عن جميع الحثيات (١٢١) تقيض الواحد، واحد (١٢٢)  
الزيادة بمعنى المغايرة (١٢٣) عدم صحة السلب الذاتى (١٢٤) بطلان  
السلب الناي (١٢٤) ارتقاع حيثيّتي التقييدية و التعليلية عن الحق  
تعالى (١٢٥) الواجب لاماهية له (١٢٥) عينية الوجود و الماهية فى الله  
تعالى (١٢٦) مسئلة الوحدة و مفهوم الوحدة الحقّة الحقيقيه (١٣٠) ظلّية  
الوحدة العددية (١٣١) بساطة حقيقة الوجود (١٣٢) معنى  
التشكيك (١٣٣) الوجود اعمّ من الظهور و البطون (١٣٥) دليل لإنبات  
الوجود الذهني للاشياء (١٣٦) عوارض الماهية هى المعقولات  
الثانية (١٣٨) الوجود الظلّي (١٤٠) اعتبار الفرض و التقدير (١٤١) وحدة  
الاثنين و القيام بموضوعين (١٤٢) العروض للماهية لأ للوجود (١٤٣)  
شرط سداد الانقلاب (١٤٤) عدم الصحة بالشبح (١٤٤) لزوم الشبح  
للوهيّة (١٤٥) عدم الافتراق بين الحصول و القيام الحلولى (١٤٦) عدم  
المطلق عوض العدم المطلق (١٤٧) سلب الربط أو ربط السلب؟ (١٤٧) لا



سبيلَ الى تركّب الوجود (١٤٧) لا يحتاج الوجود الى المقوّم (١٤٨) الوجود لا ينقسم (١٤٨) نفى الجنس و الفصل عن الوجود (١٤٩) الكثرة التي لا تنافى الوحدة (١٤٩) كونها واجدة لذاتها (١٥١) لا يُسخّر عن المعدوم (١٥١) حاجة الوجودات الامكانية الى العينية التعليلية (١٥٢) اضافة مفهوم عدم المطلق الى الثبوت الاضافي (عدم التمايز في الاعدام) (١٥٢) امتناع إعادة المعدوم (مسئلة اعادة المعدوم) (١٥٤) مسئلة المعاد (١٥٥) الوحدة الحقّة الظليّة لا تتكثر. و الوحدة النوعية لا تأبى عن الكثرة (١٥٧) رجوع الوحدة الظليّة الى صرف حقيقة الوجود (١٥٨) عدم المطلق موجودٌ في الذهن (١٥٨) القضايا اللابتيّة عند صدر المتألهين (١٥٩) تبديل مناط الصدق بموطن الصدق (١٦٢) اشكالٌ على مناطية نفس الامر (١٦٤) التناقض في السؤال عن مجعولية الوجود (١٦٧) مجعولية الماهية توجب اتصافها بالوجود (١٧٠) التقرّر هو الوجود (١٧١) امتناع التشكيك في الماهية (١٧١) وجهٌ آخر لعدم مجعولية الماهية (١٧١) دلالة عدم مجعولية الماهية على التكثر فيها (١٧٢) هل يصح اندارج كل الماهيات في مقولة الاضافة؟ (١٧٢) الماهية لا تقتضى الانحصار (١٧٤) الوجود الرابط و اختصاصه بالهليّة المركبة (١٧٥) غيرية النسبة الربطية التركيبية و النسبة الحكمية الاتحادية (١٧٧) لا يمكن معرفة الوجودات الامكانية الا بمعرفة بارئها (١٧٨) شأن التدلّي و الاضافة للوجودات الامكانية (١٧٩) معنى الضرورة و اللاضرورة (١٨٠) عدم امكان عليّة الشيء لنفسه (١٨١) حاجة الوجودات الامكانية الى حيثيّتي التقييدية و التعليلية (١٨٣) معنى ضرورتي الذاتية و المطلقة (١٨٤) معنى ضرورتي الذاتية و المطلقة (مكرر) (١٨٧) امتناع خلوّ الشيء عن المواد

الثلاث (١٨٨) لا وجود للروابط و النسب (١٩٠) المقابلة بين قضيتين:  
«امكانه لا» و «لا امكان له» (١٩١) نقيض الوجود الرابط (١٩٣) القضايا  
المركبة التي تحمل عليها عناوين موضوعاتها (١٩٥) ان الوجود  
المحمولى يستلزم خلف معنى الامكانية (١٩٦) الوجوه الثلاثة فى  
الانتساب و التوصيف (١٩٧) الامكان بمعنى الفقر (١٩٨) التأمل فى  
تفسير الامكان مطلقاً بسلب ضرورة العدم (٢٠١) الامكان الخاص بمعنى  
السلب التحصيلى (٢٠٢) نحو ارتباط الافتقار الى الامكان (٢٠٤) نحو  
ارتباط الافتقار الى الامكان (مكرر) (٢٠٥) وضوح بطلان القول بالبحث و  
الاتفاق (٢٠٦) التأمل فى برهان اثبات واجب الوجود (٢٠٧) فى اثبات  
واجب الوجود (٢٠٩)

## فضيلة الحكمة

قوله:

فضيلة الحكمة في العلوم      تعرف من فضيلة المعلوم

اقول: وهو كما قيل: الحكمة اشرف علمٍ باشرف معلومٍ امّا كونها اشرف العلوم في حدّ ذاتها من دون النظر الى المعلومات فلانّ موضوع الحكمة هو الوجود المطلق وعلى ما هو التحقيق في فلسفتنا هو مطلق الوجود لا الوجود المطلق. فوجود موضوعات كلّ العلوم، سواء كانت رياضياً او طبيعياً، يفتقر الى الحكمة افتقار المعلول الى علته و معلوم انّ العلة اشرف من المعلول كما هو المستبين في وجه اشرفية البرهان اللّمي من الإثني و كما هو المفروض في قاعدة «امكان الاشرف». و من هنا يعرف انّ فضيلة الحكمة في العلوم على هذا الوجه لامناط لفضيلة المعلوم مطلقاً كما هو الظاهر من كلامه هذا.

و الحق انّ الحكمة ذات فضيلتين: فضيلة ذاتية و فضيلة من جهة المعلوم و ذلك لانّ العلم وجود ذهني للمعلوم و كلّ ما يصحّ على المعلوم يصحّ على الصورة العلمية بلحاظ اتحاديين الوجود الخارجي و الذهني. هذا كلّه فيما اذا كان المراد بالعلم، العلم الحسولي الارتسامي و امّا العلم الحضورى فاشرفية المعلوم عين اشرفية العلم لانّ العلم عين المعلوم الخارجي في العلم الحضورى الاشراقي.

٢

اقسام الحدّ

قوله:

الحدّ كالرسم لدى التحقيق يوصف بالاسميّ والحقيقي  
اقول: قال الشيخ في النجاة: «الحدّ خمسة اقسام حدّ اسمي وحدّ كامل هو  
تمام البرهان وحدّ هو مبدأ البرهان وحدّ هو نتيجة البرهان لاعلل لها و  
لا اسباب»<sup>(١)</sup>.

٣

حقيقة الاشياء بالوجود

قوله:

وليس للوجود معنى ماهوي وإنّ شرح اللفظ شأن اللفظي  
اقول: هذه اشارة الى انّ تعاريف الوجود لا يقع لافي جواب ما الحقيقية و  
لا في جواب «ما» الشارحة اصلاً لأن «ما» الشارحة ايضاً سؤال عن ماهية  
الشيء ولكن قبل العلم بوجودها و «ما» الحقيقية سؤال عن الماهية  
بعد العلم بوجودها وذلك لأنّ حقيقة الاشياء انما هي بالوجود وما لم  
يعلم وجود شيء من الاشياء لا يعلم حقيقته والحاصل لمّا لم يكن  
للوجود ماهية فلا يمكن ان يكون له سؤال بـ «ما» الحقيقة ولا بـ «ما»  
الشارحة والسؤال عنه ليس الا بـ «ما» اللفظية.

## ٤

## طريق معرفة الوجود، الشهود

قوله:

و كُنْهُ يَعْرِفُ بِالشُّهُودِ      لَاغَيْرِ كَالرُّسُومِ وَالْحُدُودِ  
 اقول: إن أراد بكنه الوجود كنه حقيقة الوجود المطلق أى الوجود كله فلا  
 يمكن أن يعرف أصلاً حتى بالحضور والملاحظة الآله تبارك وتعالى فإنه  
 يعرف ذاته بالحضور العيني، لأنه بسيط الحقيقة و بسيط الحقيقة كل  
 الأشياء، بهذا الحضور العيني لذاته، ثم يعلم معلوم به بالحضور الاشرافي. و  
 النفس أيضاً يعرف ذاته بالحضور العيني و يعلم معلولاته بالحضور  
 الاشرافي و ان أراد بكنه الوجود كنه بعض مراتب الوجود فهو و ان كان  
 صحيحاً لأن الانسان يعرف كنه ذاته بالعلم الحضورى و يعرف ربه بالفناء  
 فى ذاته تعالى بقدر وسع وجوده الفانى فى المَفْنَى فيه، إلا أن هذا ليس  
 العلم و العرفان بكنه تمام الوجود فان الكلام فى تعريف حقيقة الوجود  
 بتمامها لا فى حقيقة بعض مراتبه.

## ٥

## نوع الاضافة بين العلة و المعلوم

قوله:

و ليست العلة للمعلوم      مناط طرد العدم البديل  
 اقول: ان كان مراده بهذا الكلام اضافة، العلة الى المعلوم و كون الاضافة  
 اضافة مقولية فمعلوم أنه لا تكاد تكون تلك الاضافة التى من المقولات  
 المعقولات مناطاً لطرد العدم البديل لأن انضمام ماهية الى ماهية اخرى

لا يوجب طرد العدم البديل. ولكن العلوية والمعلولية من احكام الوجود و  
الاضافة بين العلة والمعلول اضافة اشراقية، فان كان الامر كذلك يصير  
مناطية اضافة العلة للمعلول لطرد العدم البديل من الضروريات.

## ٦

### المغايرة في الوجود بالتشكيك الخاصي

قوله:

و هو مدار الوحدة المستعبره في الحمل بل كانت به المغايره  
اقول: لابد ان يكون مراده بالمغايرة في الوجود وبالوجود هي المغايرة  
بحسب مراتب شدة الوجود وضعفه و هي المغايرة بالتشكيك الخاصي  
الذي يكون مابه الاشتراك و الوحدة عين ما به الامتياز و الكثرة و ذلك  
لا يكون الا بعد ثبوت اصالة الوجود، فكيف يصح الاستدلال به لاثبات  
اصالة الوجود؟ هذا كله لو كان المراد بالمغايرة، المغايرة بالتشكيك و اما  
ان كان المراد مطلق المغايرة او المغايرة بين الماهيات و هو اجنبي عن  
المقام بما هو المشهور بان الوجود مناط الوحدة والماهية مثار الكثرة.

## ٧

### غناء واجب الوجود عن جميع الحثيات

قوله:

و ليس في ثبوته لذاته غناه عن جميع حيثياته  
اقول: هذا جواب عن السؤال المعروف و هو انه اذا كان الوجود بما هو  
وجود، سواء كان واجبا او ممكنا، تمام الموضوع لحمل صفته الاشتقاقي

و هو موجودٌ عليه و كان الوصف بحال ذاته لا بحال متعلقه فيصير كل موجود واجباً بذاته مستغنياً في صحة هذا الحمل عن كل ما هو غير ذاته. و الجواب ان صحة الحمل الذاتي في جميع الوجودات يوجب فنائه عن الحيثية التقييدية لا غنائه عن الحيثية التعليلية و واجب الوجود هو الوجود الغنى عن جميع الحيثيات.

## ٨

## نقيض الواحد، واحدٌ

قوله:

و وحدة النقيض خير شاهد فواحد ايضاً نقيض الواحد  
اقول: ان من المسلّمات في الحكمة النظرية ان نقيض الواحد واحد و الا  
ارتفع النقيضان، و بيانه ان كان نقيض الواحد اكثر من واحد فلنا ان نفرض  
ان نقيض الف كل واحد من ب و ج و هو مشهود في هذا الشكل:



و ان كان الربط بين ب و ج الملازمة المنطقية بحيث ان ب و ج كانا متلازمين في الوجود، و معلوم ان المتلازمين في الوجود اما ان يكونا معلولين لعلّة واحدة او احد المتلازمين علّة و الاخر معلول، ففي كلا الفرضين يكون امر واحد مشترك في السخية بين المعلولين لعلّة واحدة او العلة و المعلول و هذا الامر الواحد هو النقيض الحقيقي لألف فكان نقيض الواحد واحداً لا كثيراً، كما هو المفروض و هذا خلف ما فرض لان

كل واحد من ب و ج يكون مصداقاً لهذا الامر الواحد المشترك. هذا كله ان كان الفرض ان ب و ج اللذان يعدان نقيضان لألف متلازمان في الوجود و اما لو فرضنا ان ب و ج ليسا من المتلازمين في الوجود بل الرابطة بينها ليست الا رابطة اتفاقية و معنى الرابطة الاتفاقية انه يمكن ان يستقفا في الوجود في آن واحد و يمكن ان يفترقا في الوجود في هذا الآن اما اذا اتفق انهما يتفقان في الوجود في آن واحد فلا كلام فيه، و اما اذا اتفق انهما يختلفان في الوجود بان كان احدهما موجوداً و الاخر معدوماً فليفرض ان الموجود ب و المعدوم ج. ففي هذا الفرض اما ان يكون الف موجوداً و الحال ان ب، الذي نقيضه موجود ايضاً في الحال فهو اجتماع النقيضين اعني الف و ب و اما ان يكون الف معدوماً في حال ان نقيضه الاخر، اعني ج، ايضاً معدوماً فهو ارتفاع النقيضين و لما كان لزوم كلا المحذورين امراً اتفاقياً ممكناً بالامكان الخاص فلزوم اجتماع النقيضين و ارتفاعهما اما هو ممكن و معلوم ان امكان اجتماع النقيضين و ارتفاعهما كنفس اجتماع النقيضين و ارتفاعهما محال، و هكذا اذا فرض ان الموجود ج و المعدوم ب فوجود الف مع وجود ج اجتماع للنقيضين، و عدم الف مع عدم ب ارتفاع للنقيضين و بهذا التفصيل لابد لنا ان نقرر القاعدة هكذا نقيض الواحد واحد و الا يمكن اجتماع النقيضين و ارتفاعهما.

## ٩

## الزيادة بمعنى المفارقة

قوله:

لا ريب في زياده الوجود      معنى على ماهية الوجود



اقول: الزيادة ههنا بمعنى المغايرة أى لا ريب فى مغايرة مفهوم الوجود مع الماهية لأنه لا معنى للزيادة المقدارية بكلا قسميها متصلة كانت او منفصلة وذلك لان الزيادة فى مقابل النقيضة يكون من مناطات التشكيك و لا يعقل التشكيك فى المفاهيم و إنما هو حقٌ طلقٌ للوجود.

## ١٠

## عدم صحة السلب الذاتى

قوله:

والسلب لا ينفي سوى العينيّه لصحة السلب مع الجزئيّه  
اقول: ان كان المراد بالسلب هو السلب الذاتى فكيف يصحّ سلب اجزاء  
الذات عن الذات بالسلب الذاتى؟ فكيف يصحّ مثلاً سلب الحيوانية عن  
الذات و يقال الانسان ليس بحيوان؟ بل عدم صحّة سلبه عنه من البدهة  
حتى يقال: انّ ذاتى شىء يبيّن الثبوت لهذا الشىء.  
و ان كان المراد بالسلب هو السلب الشايع، فعدم صحته اوضح من ان  
يخفى، فتأمل فى كلام المتن حتى تجد مخلصاً له.

## ١١

## بطلان السلب الشايع

قوله:

و مورد البحث هي الشخصيه فيبطل الشائع بالكليه  
اقول: يمكن ان يقال: ان معنى هذا البيت أنّه لما كان المفروض فى مورد

البحث هو الماهية الموجودة اى الماهية المخلوطة بالوجود الخارجى و  
الذهنى، ليس للسلب الشايع محلّ أصلاً لافى العين و لافى الذهن.  
فالسلب الشايع باطلٌ بالكلية لانّ الماهية فى كلا الطرفين مخلوطة  
بالوجود، ذهنياً كان او خارجياً. فلا يصحّ سلب الوجود عنها بهذا السلب  
بل يجب الحمل بالحمل الشايع فى الخارج كما يجب الحمل فى الذهن  
بهذا الحمل حتى عند تخلية الماهية عن كافة مراتب الوجود ذهنياً، لانّ  
تخلية الماهية عن الوجود عين تحليلتها بالوجود الذهنى فكيف على  
فرض اختلاطها بالوجود كما هو المفروض فى هذا المقام.

هذا كلّه اذا كان المراد بالسلب الشايع، الشايع بالعرض فى قبال الحمل  
الشايع بالعرض و كان فعله من البطلان على هيئة الثلاثى و اما اذا كان  
الفعل على هيئة الافعال و بمعنى الابطال و كان المراد بالسلب الشايع،  
الشايع الذاتى فهذا السلب الشايع ينفى الفرد بالذات من الوجود عن  
الماهية فهذا السلب الشايع ينفى العينية و الجزئية كلّ.

## ١٢

ارتفاع حيثيّي التقييدية و التعليلية عن الحق تعالى  
(الواجب لا ماهيّة له)

قوله:

ليس لذات الحق حدّ ماهوي بل ذاته نفس وجوده القوي  
اقول: لا يخفى أنّه اذا كان المسلوب عنه الماهية هو واجب الوجود كما هو  
الظاهر من عنوان الفصل فلم يكن هذه القضية فى النظم صادقة. لانّ مفهوم

واجب الوجود كلّي يقبل بكلّيته كثرة الافراد وكلّ ما يقبل كثرة الافراد فلا بدّ ان يكون له جهة الاشتراك و جهة الامتياز وهاتان الجهتان تعدّله حدّاً ماهوياً وان كان كليته منحصرأ في فرد واحد خارجاً. و امتناع كثرة الافراد أنّما يستفاد من دلائل التوحيد لا من نفس مفهوم الواجب. فهذا المفهوم الكلّي يمكن ان يقع السؤال عنه بما هو؟ ويكون الجواب عنه بأنّه ماهية مجهولة الكنه كما هو المشهود عن القائلين باصالة المهية.

و اما اذا كان المسلوب عنه الماهية هو الحقيقة الشخصية له تعالى، كما هو المستفاد من النظم فصحيح أنّ يقال: ان ليس لذاته بهذا المعنى حدّاً ماهوياً الاّ أنّ هذا الوصف يصدق على كل الوجودات الخاصة لأنّ الوجود بما هو وجود يقابل الماهية و ليس له حدّاً ماهوياً، اذ ليس له حيثية تقييدية في حمل مفهوم الموجود عليه لأنّ الوجود بما هو وجود ليس شيئاً يعرض الوجود عليه بل هو موجود بنفس ذاته، نعم الوجودات الخاصة الامكانية لها حيثية تعليلية و تلك الوجودات مقهورات في وجودات عللها متدلّيات اليها فعللها البسيطة حدودها كما قيل: انّ العلّة حدّاً تامّاً للمعلول و المعلول حدّاً ناقص للعلّة لكنّ هذا الحدّ للوجودات الخاصة الامكانية حدّاً وجوديّ لها لاحدّاً ماهوياً.

و خلاصة الكلام ان الحقّ الحقيق بالتصديق في المقام ان يقال: «ليس لذات الحق حدّاً اصلاً لاحدّاً وجوديّ ولا ماهوياً يعدّ فصلاً» و بذلك يرتفع الحيثية التقييدية و التعليلية معاً والنظم لا يتكفّل الاّ نفى الحيثية التقييدية التي يشترك فيها كل الوجودات الخاصة الامكانية.

## ١٣

## عينية الوجود و الماهية فى الله تعالى

قوله:

والعرضي دائماً معلّل فيلزم الدور أو التسلسل  
الذى ينبغى ان يُعلم فى هذا المقام انّ العرضى له معانٍ فهو من الالفاظ  
المشتركة بالاشتراك اللفظى الاصطلاحى فلا بدّ ان يقرّر معانيها حتى  
لانقع فى ابحاثنا هذه فى المغالطات اللفظية.

العرضى فى مقابل الذاتى يستعمل فى كتاب الايساغوجى و العرضى  
فى مقابل الذاتى ايضاً يستعمل فى كتاب البرهان. و العرضى و العرض فى  
مقابل الجوهرى و الجوهر يستعمل فى كتاب قاطيغورياس. العرض و  
العرضى بمعنى المجاز و المجازى يقابل الذاتى فى الإسناد كحركة جالس  
السفينة و حركة السفينة. اما الاول فيقال على كلّ مفهوم خارج عن الذات  
ذهناً و متحد معها عيناً كالتعجب للانسان فانه عرضٌ خاصٌ لماهية  
الانسان لخروجه عن ذاته و لكنه مأخوذ من حاقها بلا واسطة لغير الذات  
فى لحوقه و استناده اليها. و قد يقال لهذا العرض او العرضى: الذاتى فى  
باب البرهان لانه مأخوذ من الذات و مستند اليها بلا واسطة شىء آخر. هذا  
هو العرض او العرضى فى كتاب الايساغوجى. و اما الثانى و هو العرض و  
العرضى فى كتاب البرهان، و معناه ان ثبوته على الشىء المعروف و  
اتحاده معه يفتقر الى واسطة شىء آخر غير نفس المعروف، و نفس  
الموضوع المعروف لا يكفى فى ثبوته اياه بخلاف العرض و العرضى فى  
كتاب الايساغوجى، فان نفس ثبوت الموضوع يكفى فى ثبوت العارض له  
كما عرفت، فالعرض و العرضى فى كتاب الايساغوجى قد يكون ذاتياً فى

كتاب البرهان كما ان الذاتى فى البرهان يعدّ عرضاً فى الايساغوجى كالامكان للمهيئات الممكنات.

وامّا القسم الثالث فهو العرض والعرضى فى مقابل الجوهر فهو العرض الذى وجوده مغاير لوجود الجوهر كما ان ماهيته ايضاً مغايرة لماهية الجوهر لكنهما متحدان فى الوضع، والمحمولات بالضميمة كلّها من هذا القبيل، والعرض بهذا المعنى يعرف بما اذا وجد، وجد فى المحل المستغنى عن الحال كما ان الجوهر اذا وجد، وجد لافى محلّ اصلاً واما العرض بمعنى المجاز فهو فى مقابل الاسناد الحقيقى.

اذا عرفت هذا كلّه فاعلم ان المراد بالعرضى فى النظم لابد وان يكون العرضى فى باب البرهان لا العرضى فى باب الايساغوجى ولا العرض والعرضى فى كتاب القاطيغورياس. اما العرضى فى باب الايساغوجى فلمكان خروجه عن الذات وحمله على الذات من دون واسطة أو حيثية تقييدية ومن هذه الجهة قد يتفق اتحاد الايساغوجى مع البرهان، لانه الذاتى بمعنى استناده الى ذات الموضوع والذات والذاتيات لا يكون معللاً فى ذاته وان كان معللاً فى وجوده وثبوته للموضوع. واما العرض فى باب الجواهر والاعراض فلان نسبة الوجود الى الماهية ليس كنسبة العرض الى الجوهر لان وجود العرض مغاير لوجود الجوهر فهما وجودان متحدان فى الوضع وهو من المعقولات الاولى التى عروضها لموضوعاتها واتصاف الموضوعات بها كلاهما فى العين، ولكن الوجود نفس تحقق الماهية وكونها وعروضه للماهية انما هو فى العقل واتصاف الماهية بالوجود يكون فى العين، وبعبارة اخرى الوجود من عوارض الماهية ولكن وجود

الاعراض بالنسبة الى موضوعاتها من عوارض الوجود، لكن عوارض الماهيات على قسمين: العوارض اللازمة و العوارض المفارقة. و الوجود من العوارض المفارقة للماهية و معنى ذلك ان الوجود فى ثبوته للمهية يحتاج الى الوسط الذى مقرون به «لأن»<sup>(١)</sup>.

اذا تقرّر ذلك فلنا انّ نقول ان وجود الحق الاول تعالى شأنه، ان كان عين ماهيته بمعنى ما به هو هو و ذلك معنى ان ماهيته عين انيته او بتعبير آخر ليس له تعالى، ماهية تقابل وجوده كمافى وجود الممكنات فهو المطلوب. و ان كان وجوده عارضاً او عرضياً لماهيته بان تعرض له ماهية مجهولة الكنه و وجود هو الواجب فى هذا الفرض وجوده هذا لا بد ان يكون معلولاً لماهيته لالشيء آخر خارج عن ذاته و الا فلا يكون واجباً، هذا خلف فيكون لماهيته المعروضة التى تكون علة لوجوده العارض، وجود سابق على وجوده العارض سابقة العلة على المعلول فههنا وجودان وجود المعروض السابق و وجود العارض اللاحق فننقل الكلام فى الوجود المعروض السابق، اكان هذا الوجود عين ماهيته تعالى؟ فثبت المطلوب، ام غير ماهيته و عارض عليها؟ فان كان عارضاً على ذاته، فيكون معلولاً لذاته و علته متقدمة على وجود العارض تقدماً بالوجود، فيكون لوجود المعروض المتقدم وجود آخر و هكذا الى غير النهاية. و ان فرض ان وجود العارض و وجود المعروض متحدان فى وجود واحد فى الله تعالى فهو مع انه مناقض لقاعدة العلية و المعلولية، يلزم تقدم الشيء

١. اشارة الى كلام الشيخ الرئيس راجع: السيزوارى، شرح غرر الفرائد فى الحكمة.

على نفسه و تأخر الشيء عن نفسه و هذا ملاك بطلان الدور فلما كان عروض وجوده تعالى لمهيته محالاً، بائٍ نحو كان، كان وجوده عين ماهيته بمعنى أن لا ماهية له سوى وجوده تعالى شأنه.

## ١٤

### مسئلة الوحدة و مفهوم الوحدة الحقّة الحقيقية

قوله:

حقيقة الوجود حقاً واحده و وحدة المعنى عليها شاهده

اقول: هذه هي مسئلة وحدة الوجود التي ابدعها العارف الكامل محيي الدين المعروف بابن عربي و المسئلة في اصالتها لا تكاد تكون من المسائل الفلسفية التي يمكن البحث عنها في المصطلحات المنطقية اثباتاً و نفيّاً كما هو الحال في تمام المسائل و المقالات العرفانية فان المفروض في كل علم هو ان يكون هناك طالب يسعى في طلب العلم و مطلوب هو اكتشاف حقيقة من حقائق الوجود و كشف هو الصورة العلمية عن تلك الحقيقة القائمة بنفس الطالب. و هذه ثلاثة اشياء من كثرات عالم الوجود التي لا بدّ ان نفرض في كل مسئلة من المسائل المبحوثة عنها في أى علم هو فنّ من العلوم و الفنون الانسانية فكيف يمكن البحث عن حقيقة الوجود الواحدة بالوحدة الحقّة الحقيقية التي لا تقبل أية كثرة من انواع الكثرات تشكيكية كانت او غيرها من كثرات الماهيات؟ و لذلك قديقال: «العلم هو الحجاب الاكبر».

نعم يمكن شهود وحدة حقيقة الوجود بالعلم الحضوري الفناني بفناء

العارف في المعروف. قال الشيخ في مقامات العارفين: «مَنْ أثار العرفان للعرفان فقد قال بالثاني و مَنْ طُلب العرفان للمعروف به فقد وصل»<sup>(١)</sup>. الوحدة على اقسام: القسم الاول هو اشرف اقسامها هو الوحدة الحقّة الحقيقية فان الواحد فيها نفس الوحدة.. نفس حقيقة الوجود لامفهوم الوحدة و هذا معنى حقيقة الوحدة. و اما حقيقة الوحدة فمعناه ان وصف الشيء بالواحدية وصف بحال الذات لبحال متعلقه كما في الوحدات النوعية و الجنسية و الوصفية و الشخصية. فالانسان واحدٌ حقيقيٌ نوعيٌ و الحيوان واحدٌ حقيقيٌ جنسيٌ و زيد واحد حقيقيٌ شخصيٌ فتوصيف هذه الذوات بالوحدة توصيفٌ بحال نفسها لبحال متعلقها، واما زيد و عمرو اللذان [هما] واحد في الانسانية فوحدتهما وصف بحال متعلقها فهما واحد بالوحدة غير الحقيقية، فحقيقة الوجود واحدٌ بالوحدة الحقّة بمعنى ان واحدية الوجود لا يكاد يقاس بواحدية مفهوم الوحدة كما اذا قلنا ان مفهوم الوحدة واحد بالحمل الاولى الذاتى بل واحدية الوجود بمعنى ان حقيقة الوجود هي حق الوحدة العينية لان حقيقة الوجود الصرف مطابق [بافتتاح] لمفهوم الوحدة و هذا هو معنى حقيقة الوجود. كما ان الوجود واحدٌ بالوحدة الحقيقية بمعنى ان وصف الوحدة للوجود و ليس وصفاً بحال متعلقه بل وصفاً بحال ذاته. فالوجود واحدٌ بالوحدة الحقّة الحقيقية.

١. شيخ الرئيس ابو على سينا، الاشارات و التنبهات، ج ٤-٣، القسم الرابع، النمط التاسع، في مقامات



## ظلية الوحدة العددية

قوله:

ولست الوحدة أيضا بالعدد بل هي ظلّ وحدة الحق الأحد  
 اقول: الوحدة العددية هي التي بتكررها يحصل مراتب الكثرات العددية  
 اللامتناهية فالكثرات العددية لا حقيقة لها الا تكرار الآحاد ولكن صرف  
 حقيقة الوجود لا يتثنى ولا يتكرر وهذا هو الحكم في صرف حقيقة  
 الوجود الذي يشمل جميع مراتبه ويتنفى عنه جميع مغايراته. وليس في  
 هذا النظر تفاوت بين الشيء والفىء والظلّ وذى الظلّ لأن الوجود كلّ  
 لا يكاد يكون ظلّا لوجود آخر والآامكان الشيء ظلّا لنفسه، ولا بدّ ان  
 يكون المراد بموصوف الوحدة في هذا البيت الوجود المنبسط والفيض  
 المقدّس، لا حقيقة الوجود الصرف كما هو الظاهر من كلامه في البيت  
 السابق فالوجود المنبسط والوجودات الخاصة الامكانية كلّها واحد  
 بالوحدة الظلية الحقيقية لا الوحدة الحقّة الحقيقية.

## بساطة حقيقة الوجود

قوله:

وهي على وحدتها بسيطة لها مراتب بها محيطه  
 اقول: الضمير في بها راجع الى المراتب لا الى حقيقة الوجود، والاحاطة  
 هي هنا بمعنى عليّة منشأ الانتزاع للامر المنتزع، فان مراتب الشدة والضعف  
 والتقدم والتأخر والكمال والنقص كلها ليست شروطاً او مقومات لحقيقة

الوجود البسيطة والألزم التركيب من أصل الوجود وشدته و من أصل الوجود و ضعفه و هكذا، فالوجود الواحد البسيط له حضور احاطى فى جميع تلك المراتب من دون قدح من دنوه و لا مزيد شرط فى علوه. فهو دانٍ فى علوه و عالٍ فى دنوه و تلك المراتب امور انتزاعية لبسط حقيقة واحدة بحيث ان اختلاف تلك الامور بكثرتها لا يقدح فى وحدة حقيقته البسيطة. وهذا هو معنى التشكيك الخاصى الذى ما به الاتحاد يكون عين ما به الافتراق كما سيأتى تفصيله.

## ١٧

## معنى التشكيك

قوله:

وما به التشكيك و التشريك عين الوجود ماله شريك  
اقول: كلمة «ما» فى مصرع الثانى ليست موصولة بل نافية، و معنى البيت ان حقيقة الوجود ما به الاتحاد و الشركة فيها عين ما ليس فيها الاتحاد و الشركة اى عين ما به الافتراق، و التشكيك ههنا ليس بمعنى الابهام و التردد الذهنى بل معناه ان حقيقة الوجود لم يستقر فى مرتبة خاصة بتمام حقيقته بل بوحدها و بساطتها يتردد و يسرى فى مراتب مختلفة من دون فقد شىء من حقيقتها العينية بخلاف الماهيات فانها لا يتجاوز عن معانيها الاصلية لافى الذهن و لا فى الخارج شيئاً. فالتشكيك ليس الا التردد الثبوتى فى العين لا التردد الانبائى فى الذهن.

و على كل حال التشكيك خاصى و عامى، و ليس المراد ههنا التشكيك العامى لانه يرجع الى التواطى و التشكيك الخاصى هو المراد

فى حقيقة النور و الوجود. فلهذا التعبير بالتشريك فى محل الاتحاد لا يخلو عن الاشكال لان الاشتراك من خصوصيات المفاهيم و لا يجوز الشركة و العموم فى الحقائق اذ الشئ ما لم يتشخص لم يوجد.

اعلم - ايدك الله تعالى بمنه و كرامته - انّ القول بالتشكيك فى الوجود و فى حقيقة النور لما لم يكن من مأثورات حكماء اليونان من المشائين و الاشراقيين فانه لا يوجد ذلك الاصطلاح و ما يحاذيه فى كلمات افلاطون و لافى كتب ارسطاطاليس و زملائهما و اتباعهما و لافى الاقدمين منهم و المتأخرين عنهم كافلوطين و تلميذه فرفور يوس صاحب الايساغوجى، فلم يجد موضعاً من التحقيق و التدقيق بين حكماء الغرب حتى كأنهم لم يقفوا على معناه فى الجواب عن السؤال بـ «ما» الشارحة فكيف بـ «ما» الحقيقة. قال شيخ الحكماء الكاتوليكية سينت طوماس الاكوينى: انّ التشكيك الذى قد يراه فى كلمات ابن سينا و بعض الآخر من الحكماء الاسلاميين ليس له معنى معقول الا التمثيل او التشبيه analogy و معلوم انّ هذا التفسير بمعزل عما يريدونه مشايخ الفلاسفة الاسلاميين من الاولين و الآخرين و السر المستتر فى هذا الشقاق انّ المسلمين و على الاخص الفارسيين منهم كالشيخ ابى على سينا و الشيخ السهروردى و نصير الدين الطوسى و صدر الدين الشيرازى و غيرهم قد ورثوا هذه الحكمة التشكيكية عن اسلافهم الايرانيين قبل ظهور الاسلام و هم يعرفون بحكماء الفهلويين كما اشار اليه الحكيم السبزوارى فى نظمه:

الفهلويون الوجود عندهم حقيقة ذات تشكيك تعم

مراتباً غنياً و فقراً يختلف كالنور حينما تقوى وضعف<sup>(١)</sup>  
و كان صدرالدين الشيرازى المعروف بملاصدرا و الملقب بصدر  
المتألهين جدّ و اجتهد فى اثبات حقيقة الحكم التشكيكية حتى اخذها من  
اهمّ مباني الحكمة الخاصة التى سمّاها بالحكمة المتعالية فى الاسفار  
الاربعة و نحن قد ذكرنا فى كتابنا (هرم هستى)<sup>(٢)</sup> ان قضية التشكيك  
الخاصّى هى الطريقة الوحيدة لاثبات وحدة الوجود بالقواعد الفلسفية و  
خلاصة كلامنا هذا انّ وحدة الوجود والموجود التى اجادها الشيخ الكبير  
محيى الدين العربى لا يقبل الكثرة بوجه من الوجوه لا الكثرة الماهويّة و لا  
الكثرة الوجودية كما هو المعروف فى افواه اهل العرفان انّ:

كلّ ما فى الكون وهمّ او خيال او عكوسّ فى المرايا او ظلال  
و كما قيل انّ كثرات المرئيات و غيرها فى الوجود ليست الا كالقرد  
الثانى فى عين الأحوال و على هذا لا يمكن ان يقع هذا القضية موضوعاً  
للاثبات و النفى فى المباحث الفلسفية. و لكن اذا قررنا هذا الوجود الواحد  
و الحقيقة البسيطة العينية فى اسلوب التشكيك الخاصّى فيصير الوجود  
علّة فى المرتبة السابقة و معلولاً فى المرتبة اللاحقة فيمكن حينئذ انقعاد  
البراهين اللّمية و الاثنية و هكذا الامر فى سائر مناطات التشكيك من  
الاوليّة و الآخريّة و الاشدّيّة و الازعفية و غيرها و هذه الكثرات لا تصادم  
و لا تضاد وحدة الوجود بل تؤكدها و الدليل عليها.

١. السبزواري. شرح المنظومة. قسم الحكمة. ص ١٠ (چاپ ناصري).

٢. مهدي حائري اليزدي. هرم هستى. ص ١٥٠.

## الوجود اعم من الظهور و البطون

قوله:

للشيء نحوان من الظهور فمنه عيني ومنه نوري  
اقول: لا يخفى على المتأمل في الكلام ان في استعمال كلمة الظهور في  
الوجود مطلقاً وكلمة النور في الوجود الذهني خاصة مسامحة لفظية لان  
الوجود اعم من الظهور و البطون (هو الاول والاخر والظاهر والباطن)<sup>(١)</sup>  
و الكلام ليس في ظهور الاشياء او بطونها بل في وجودها، والنور اعم من  
الوجود الذهني وبعض الوجودات العينية كالانوار الاسفهدية و الانوار  
المجردة و نور الانوار الا ان يقال: الاول مجاز من باب استعمال الجزء في  
الكل والثاني ايضاً مجاز من باب استعمال الكل في الجزء، وعلى كل حال  
لا يخلو هذا الكلام عن شوب المجاز الذي لا يناسب الحكمة.

## دليل لاثبات الوجود الذهني للاشياء

قوله:

وليس للمحال و المعدوم مطابق في خارج المفهوم  
اقول: وهذه اشارة الى احد الدلائل التي اقيمت لاثبات الوجود الذهني  
للأشياء مضافاً الى وجوداتها في خارج الذهن و خلاصة هذا الدليل ان  
بعض القضايا الموجبة التي لا شك في صدقها و كانت موضوعاتها اما

معدوماً أو محالاً كقولنا «بحر من زبيب بارد بالطبع». و معلوم أن هذا الموضوع لا يكون له وجود في الخارج أو كقولنا اجتماع التقيضين مغاير لاجتماع الضدين التي كان الموضوع من المحالات الأولية فحيث أن تلك القضايا موجبات تحتاج الى وجود موضوع و ان لم يكن لها وجود في الخارج فلا بد أن يرض لها وجود في الذهن مضافاً الى ان تلك القضايا مندرجة في القاعدة الفرعية لأن مفادها ليس ثبوت الشيء بل ثبوت الشيء لشيء الذي هو فرع ثبوت المتيقن له فيجب ان يكون للمتيقن له ثبوت قبل ثبوت الثابت فلما لم يكن لهذه الموضوعات ثبوت و وجود في خارج الاذهان فلا بد أن تكون تلك الموضوعات موجودة في الاذهان فثبت بذلك الوجود الذهني اجمالاً و هذه الموجبة الجزئية تكفي في نقض السلب الكلي لمن انكر الوجود الذهني بالكلية.

لكنه يمكن أن يقال: ان هذه القضايا ليست من البتات الحملية حتى تحتاج الى وجود موضوعاتها في الخارج الى سبيل البت و القطع فانها من القضايا اللابئية التي اصطلحها صدر المتألهين و القضايا اللابئية مغايرة مع الحمليات كما أنها مغايرة مع الشرطيات فان حروف الشرط و الجزاء مأخوذة في عقد الوضع في اللابتيات، و اما الشرطيات فتلك الحروف تقع في النسبة بين الموضوع و المحمول او المقدم و التالي، و اما الحمليات فلا شرط فيها اصلاً. فلما كانت القضايا الحقيقية منحلّة بالانحلال العقلي في جانب عقدها الوضعي الى اللابتيات الشرطية فيصير معناها لامحالة أنه كلما اذا وجد الموضوع في الخارج بالامكان العام على رأى الشيخ الرئيس او بالفعل (اي في احد الازمنة الثلاثة) على رأى الفارابي، فهو محكوم بكذا و كذا. فيجوز فرض الموضوع في الشرط و ان كان الموضوع في

المستمتع بالاولية لان فرض المحال ليس بمحال. والحاصل ان موضوعات تلك القضايا لا تكاد تكون الا في خارج الازهان لكنه لا بالبت والقطع بل بالفرض والشرط فلا يثبت بها الوجود الذهني. فان قلت: كيف يمكن ان يقال ان اجتماع النقيضين في ظرف وجوده ممتنع الوجود او في ظرف وجوده مغاير لاجتماع الضدين أليس ذلك الا التناقض الصريح؟

قلت: وجود الموضوع في القضايا الحقيقية انما هو على وجه الظرفية لاعلى وجه المشروطة العامة. وهذا بمعنى ان ضرورة حمل المحمول على الموضوع مقيّد بقيّد سادام كون ذات الموضوع موجوداً فذات الموضوع، موضوع حقيقى لهذه القضايا لا وصف موجوديته حتى ينقلب الضرورات الذاتية الى الضرورة الوصفية المسماة بالمشروطة العامة و اذا كان ذات اجتماع النقيضين موضوعاً للامتناع لا وجودها فلا يناقض المحمول وهو الامتناع لبداهة ان ظرف الحكم معنى حرفى لا دخل له فى الحكم اصلاً وهذه نظير قولنا: المعدوم المطلق لا يخبر عنه. فان عدم الإخبار يحمل على ذات المعدوم المطلق لا وجودها اذ لا وجود للعدم المطلق اصلاً انما الوجود ظرف لثبوت المحمول، ومعنى الظرفية مما ينظر بها الى المظروف ولا ينظر اليها الى نفسها فهى من النسب والاضافات التى لا وجود لها اصلاً بل وجودها بنفس وجودات متعلقاتها لان الخارج ظرف نفسها لا ظرف لوجودها، كما قال المحقق التفتازانى.

هذا كله وقد يقال: ان هذه القضايا تدل على الوجود الذهني لموضوعاتها وان كانت من اللاهيات لان افتراض الوجود الخارجى لموضوعاتها، هو الوجود الذهني لها.

## عوارض الماهية هي المعقولات الثانية

قوله:

وهكذا عوارض الماهية كالوحدة الصرفة والكليّة

اقول: لا بدّ أن يكون المراد بعوارض الماهية المعقولات الثانية في اصطلاح المنطق لا المعقولات الثانية في اصطلاح الحكيم فاذن مفهوم الوحدة الصرفة بمعنى صرفة الحقيقة و الكليّة كلاهما من جملة هذه العوارض والمعقولات الثانية، لأنّ مفهوم الوحدة التي بمعنى صرف حقيقة الاشياء من دون منضمّاتها الخارجية والذهنيّة وهكذا الكليّة المنطقيّة لا توجد الا في الذهن وأنّصاف تلك الاشياء بهذه العوارض والاصناف ايضاً يقع في الذهن، فمعروضات تلك العوارض والموصوفات بتلك الصفات كلّها في الذهن. وهكذا في سائر موضوعات المنطق فيثبت بذلك وجود تلك الموضوعات والموصوفات في الذهن.

و من هنا يعلم أنّه لا فرق في دلالة صرف الحقيقة و الكليّة المنطقيّة على اثبات المطلوب من حيث أنّ كليهما من العوارض بمعنى المعقولات الثانية في اصطلاح المنطق، واما ان كان المراد من الوحدة الصرفة، المعقول الثاني من الوحدة في اصطلاح الحكيم كمفهوم الوجود الذي بوحدته يحمل على حقيقة الوجود الواحدة في الخارج بالوحدة التشكيكية فلا يفي باثبات المطلوب لأنّ مفهوم الوجود مفهوم واحد يقع على حقيقة واحدة في الخارج لا بالتواطى بل بالتشكيك فكثرات حقيقة الوجود في المراتب المختلفة لا تنافي وحدة حقيقة الوجود، فإنّ اختلاف



المراتب ليس بخارج عن صرافة حقيقة الوجود لا يسدح فيها. فقضية  
 صرف الحقيقة باطلاقها لاتدلّ على وجود تلك الحقيقة في الذهن. بل أنّما  
 هي مفيدة في مفاهيم الماهيات وكذلك يمكن ان يناقض صرف الحقيقة  
 ههنا بما استدل بصرف الحقيقة في اثبات واجب الوجود و في اثبات  
 توحيد ذاته تعالى شأنه العزيز. فان كان صرف حقيقة الاشياء لا يمكن ان  
 يوجد في الخارج لاشتغالها على الضمان الخارجة عن صرافة حقيقة  
 ذاتها في وجودها الخارجى فلا يكون صرفاً فلا يكون لها وجود الّا في  
 الذهن.

فكذلك الكلام في صرف حقيقة الوجود فلا يثبت به المطلوب و هو  
 اثبات الصانع و توحيده، الّا انّ يقال: ان المراد بصرف الحقيقة في اثبات  
 الوجود الذهني غير ما اريد به في اثبات واجب الوجود و توحيده، فانّ  
 صرف حقيقة الماهيات لا يكاد يوجد في الخارج فلا بدّ ان يكون في  
 الذهن، أمّا صرف حقيقة الوجود فحقيقة ذاته يقتضى ان يكون في الخارج.  
 على انّ الضمان الخارجية في الماهيات مغايرة لها فلا يوجد صرف  
 حقيقة ماهية من الماهيات الّا في الذهن بتجريدتها عن المضافات و  
 الضمان. أمّا الامر في حقيقة الوجود خلاف ذلك لانّ كلّ ضمنية تعرض  
 في الخارج على الوجود فهي ترجع الى حقيقة الوجود و ليس شيء من  
 الاشياء خارجاً عن دائرة حقيقة الوجود حتى يكون زائداً عليها و منضماً  
 اليها لانّ الوجود بسيط الحقيقة و بسيط الحقيقة كل الاشياء و ليس بشيء  
 منها.

## الوجود الظلي

قوله:

فالعلم بالكلّ وجود الكلّ      في النفس لكن بوجود ظليّ

قول: هذا تفريع و تمثيل لان يكون للشيء نحوان من الوجود وجود عيني و وجود ذهني لكن الوجود الذهني في نظره ليس وجوداً حقيقياً للشيء بل لا يكون الا وجوداً ظلياً يستند الى الشيء بالعرض والمجاز. وهذا كما اذكره الحكيم السبزواري في تفسير كلام صاحب الاسفار بان الموجودات الذهنية تكون وجودات حقيقية لمقولة كيف النفساني و وجودات ظلية للمقولات المعقولات.

## اعتبار الفرض و التقدير

قوله:

و ليس الاعتبار بالمفهوم      في الحكم ايجاباً على المعدوم

بل اعتبار الفرض و التقدير      و أنّه نحو من الحضور

اقول: قد تقرّر في محله ان الموضوع في القضايا الحقيقية ينحلّ الى اللابتيّات، فان عقد الوضع في قولنا: «بحرٌ من زيبق باردٌ بالطبع» او «اجتماع النقيضين مغاير لاجتماع الضدين» ينحلّ الى الشرط و الجزء أي كلّ ما اذا وجد في الخارج بالامكان العام او في احد الازمنة الثلاثة على اختلاف رأى الشيخين الفارابي و ابن سينا و صدق عليه أنّه بحر من زيبق

او اجتماع النقيضين فهو محكوم بانه باردٌ بالطبع او مغاير لاجتماع  
الضدين، وعلیهذا فوجود الموضوع الذى هو شرط لصدق القضايا  
الموجبة ليس وجود مفاهيم الموضوعات فى الذهن بل وجود حقايقها  
الخارجية الا ان حقايقها انما يكون بالفرض والتقدير وفرض المحال  
ليس بمحال، والفرض والتقدير للموضوعات الخارجية نحو من الحضور  
والوجود لها فحيث لم يكن المفروض والمقدر فى الخارج، اذ الشئ مالم  
يتشخص لم يوجد، فلا بد ان يكون فى الذهن فثبت بذلك الوجود ذهنى  
لهذه الموضوعات وهو المطلوب.

## ٢٣

### وحدة الاثنين والقيام بموضوعين

قوله:

و ليس فيه وحدة الاثنين و لا قيامه بموضوعين

اقول: والظاهر من هذه العبارة انه لو كان الحكم فى الموجبات على مفاهيم  
الموضوعات الذهنية لاعلى حقايقها العينية حتى يصح الحكم الايجابى  
على المعدوم باعتبار وجود المفهوم فى الذهن، لزم من ذلك وحدة  
الاثنين الوجود العينية من الموضوع، وان كان بالفرض والتقدير، والوجود  
الذهنى منه الذى هو مفهوم الموضوع فيكون لكل حكم واحد من  
الموجبات موضوعان: الموضوع الخارجى والموضوع ذهنى. ولكن لما  
كانت كل قضية من القضايا الموجبة قضية واحدة لها حكم واحد فلا بد ان  
يكون لها موضوع واحد فيجب ارجاع الموضوعين الى موضوع واحد

فهذا معنى لزوم وحدة الاثنين في هذا الكلام فهو محال، او يجب الالتزام بأن الحكم الواحد في كل قضية من الموجبات قائم على موضوعين المتفاوتين في الذهن والعين وهذا أيضاً من المحالات لانه هو قيام عرض واحد على المعروضين.

فهذا كله إنما يستلزم من فرض كون المفهوم الذهني هو الموضوع في الموجبات. فلما كانت التوالى بأسرها باطلة فالمقدم يكون باطلاً مثلها لا يمكن ان تكون المفاهيم هي الموضوعات في الاحكام الايجابية بل الموضوعات في الاحكام الايجابية كلها هي الموضوعات الحقيقية الذاتية لكن كلها بالفرض والتقدير لا بالحمل والقطع. وليس لكل واحد من الوجود العيني والذهني دخل في الموضوعية اصلاً حتى يوجب اثنيّة الموضوع أولاً فيحكم بوحدهما ثانياً اوقيام العرض بموضوعين لولم يحكم بوحدهما.

## ٢٤

### العروض للماهية لا للوجود

قوله:

فانه العارض للماهية وليس من عوارض الهوية

اقول: هذا جواب عن كلا المحذورين السابقين وهو ان الحكم الايجابي على المعدوم في الموجبات إنما هو من عوارض ماهية الموضوع من دون نظر الى كلا الوجودين. نعم ان كان الحكم من عوارض وجود الموضوع فوجود الموضوع في الخارج غير وجوده في الذهن فيصير الموضوع للحكم الواحد موضوعين، فيثبت لابدًا اما ان يحكم باتحاد الاثنين او

بقيام الحكم بموضوعين وكلاهما محال. لكن التحقيق ان كلا الوجودين ظرف للماهية ولا دخل لهما في موضوعية القضايا الحقيقية اصلاً إنما الدخول لهما لو كان موضوع القضية مشروطاً بوصف الوجود كما في المشروطة العامة.

## ٢٥

## شرط سداد الانقلاب

قوله:

والانقلاب ليس بالسديد      ألا على اصالة الوجود  
اقول: التحقيق ان القول بالانقلاب ليس بسديد حتى على القول باصالة الوجود لان التشكيك بين الوجود الذهني والوجود الخارجي ليس من قبيل التشكيك الخاص الذي يكون ما به الاشتراك بينهما هو بعينه ما به الافتراق فيهما في شخص واحد من الوجود، بل من التشكيك العامي الذي يعول الى التواطى في حقيقة الامر فلا يوجد بينهما مادة مشتركة شخصية كي تكون مصححاً للانقلاب الصحيح كما في برهان الفصل و الوصل لاثبات مادة مشتركة في الخارج.

## ٢٦

## عدم الصحة للقول بالشبح

قوله:

ولا يصح الالتزام بالشبح      فانه انكار ما قد اتضح  
اقول: والمقصود هو انكار ما قد اتضح في اوائل هذا الفصل من اثبات

الوجود الذهني لنفس الماهيات التي توجد في الخارج بحيث أن لكل واحدة من الماهيات وجودين متماثلين و معلوم أن الالتزام بالشبح هو انكار لهذا الكلام اذ شبح الشيء لا يكاد يكون ذلك الشيء بنفسه حقيقةً إلا ان يقال: أن أدلة الوجود الذهني لا يدل على ازيد من ذلك كما اعترف بذلك الحكيم السبزواري في رده على ما ذكره صدر المتألهين من التفاوت بين الحمل الاوّل و الحمل الشايع بقوله: «قد اشرنا الى ان الوجود الذهني لها تبعاً و أدلة الوجود الذهني لا تثبت ازيد من هذا»<sup>(١)</sup>. و لعل المراد بالوجود التبعي هو الوجود الشبحي.

و لكن لنا اثبات الوجود الذهني للماهيات المعلومات حقيقةً طريقاً خاصاً لا بأس بالاشارة اليه في هذا المقام و هو ان الحمل بملك الهو هوية، و الهو هوية تدلّ على الاتحاد فلما اشرنا الى كل واحدة من الماهيات الخارجية بأنها هي هذه المهيّة، معناه ان الذي تصوّرناه في الذهن من كل ماهية هو الذي وجدناه في الخارج بعينه لنحمل بالحمل الشايع الذاتى الصورة الذهنية بالوجود الخارجى. فالحمل و الهو هوية بين الوجود الذهني و الخارجى دليل قطعى على وحدة الماهية التي توجد تارة في الخارج و تارة في الذهن و دليل على ان كلا الوجودين ظرف لتلك الماهية الواحدة اذ الحمل لا يقع بين الوجودين بماهما وجودان متفاوتان بل بين الماهية الموجودة في الذهن و الماهية الموجودة في الخارج بما هي هي، فالوجودان في هذا الحمل ليسا منظوراً اليهما بل منظوراً فيهما و تفصيل هذا المرام يحوّل الى مقام آخر.

١. السبزواري، شرح المنظومة، قسم الحكمة، ص ٣٠. (جواب ناصري)

## لزوم الشبح للهوية

قوله:

والشبح اللازم للهوية فلم يكن مطابق الكيفية

اقول: معناه انّ الشبح انما يكون من لوازم الوجود الخارجى للشيء فلا يحكى عن ماهية ذلك الشيء، فيلزم من ذلك عدم امكان حصول العلم بشيء من الاشياء اصلاً لانّ العلم هو انطباق الصورة الذهنية مع الحقائق العينية واذ لم يكن مطابقاً بين الذهن والخارج، فلا يمكن ان يكون هناك علم اصلاً فيصير تمام علومنا جهلاً. هذا اذا كان الاصل فى النسخة الماهية عوضاً عن الكيفية. واما اذا كان اصل النسخة هو الكيفية فلا بدّ ان يوجّه بانّ غاية ما يمكن ان يدلّ عليه اويحكى عنه الشبح هو وجود شيء من الاشياء اجمالاً واما نحو وجوده وكيفية حقيقته فلا يكاد يدلّ عليه الشبح فالكيفية ههنا ليست الا بمعنى الحدود والخصوصيات الوجودية التى تشمل الماهيات و عوارضها لا بمعنى مقولة الكيف خاصة.

## عدم الافتراق بين الحصول والقيام الحلولى

قوله:

و ليس للحصول في المجرد معنى سوى الحلول بالتجرد

اقول: هذا بيان لاثبات عدم الافتراق بين الحصول والقيام الحلولى فى المجردات كما زعمه القوشجى فى مقايسته بين الوجود فى الذهن و الوجود فى الخارج و ذلك بانّ الوجود فى الذهن ليس بمعنى ان الذهن

ظرف و الوجود الذهني مظهر كالامور الجسمانية، بل الذهن من المجردات والصور الذهنية كلها تقوم بالذهن بالقيام الحلولى او الصدورى الذى يكون اشدّ قياًماً بالذهن فلامعنى للحصول فيه كحصول الجسم المظروف فى ظرفه. ففساد كلامه انما يظهر من فساد قياسه.

على ان هذا الكلام باطلٌ ولو فرضنا قياسه هذا صحيحاً جدلاً، و ذلك لانّ قياسه لايزيد شىء على قياس التمثيل وقد حقّقهُ المناطقه بانّ قياس التمثيل لا يكاد يفيد العلم فليس له شأن و لامكان فى العلوم الفلسفِيّة فلا اعتبار لهذا الكلام فى هذا المقام اصلاً.

## ٢٩

عدم المطلق عوض العدم المطلق

قوله:

والعدم المطلق سلب المطلق مضافاً او محضاً بقولٍ مطلق

اقول: و الصحيح ان يقال: و عدم المطلق ان كان مراده العدم المقسمى لا العدم القسمى كما اشار بذلك فى تقسيم الوجود بقوله: «الحق ان مطلق الوجود» و ذلك لانّ مطلق الوجود غير الوجود المطلق و مطلق العدم غير العدم المطلق كما ان مطلق المفعول مغاير للمفعول المطلق.

## ٣٠

سلب الربط أو ربط السلب؟

قوله:

و سلبه مقيّد من العدم لا ربط سلبه و لا المعنى الاعم



اقول: اى عدم المقيد هو سلب الربط فى الهلّية المركبة لاربط سلب المقيد فى هذه الهلّية و لاربط السلب اصلاً سواء كان المسلوب مقيداً او مطلقاً.

## ٣١

## لا سبيل الى تركب الوجود

قوله:

فليس ذاته عدا طرد العدم      فهى بسيطة على الوجه الاتم  
اقول: فانّ الوجود ليس له تركيب لا من الاجزاء الخارجية المقدارية و  
لا من الاجزاء الخارجية الماهوية و الصورة، و لا من الاجزاء التحليلية و  
العقلية كالجنس والفصل، و خلاصة الكلام أنّه لا سبيل الى تركب الوجود  
بوجه من وجوه التركيب.

## ٣٢

## لا يحتاج الوجود الى المقوم

قوله:

من دون حاجة الى مقوم      فى ذاته و لا إلى مقسم  
اقول: فانه ان كان المقوم هو الوجود فهو نفسه لا مقوم، هذا خلف. وان كان  
المقوم المفروض هو الماهية بحيث يتركب الوجود من الوجود و الماهية  
يلزم تركب الشئ من نفسه و غيره. مضافاً الى أنّا ننقل الكلام فى الوجود  
الجزء فيجب تركيبه ايضاً من وجود آخر و ماهية اخرى الى غير النهاية.  
هذا كلّ لو كان المقوم المفروض هو الماهية و اما اذا كان المقوم  
هو العدم فليس له معنى الا عدم المقوم. على انّ ذلك تقوم الشئ بنقيضه.

٣٣

الوجود لا ينقسم

قوله:

للخلف في الأوّل بالوجدان      و الانقلاب بَيْنُ في الثاني  
اقول: لو كان للوجود حاجة الى المقسّم كاحتياج الجنس الى الفصل  
المقسّم لكان المقسّم شيئاً آخر غير نفس الوجود فيوجب انقسام الوجود  
الى الوجود و غير الوجود فيلزم حينئذٍ تقسيم الشيء الى نفسه و غيره  
فيلزم في القسم الأوّل انقلاب المقسّم الى القسم و في القسم الثاني انقلاب  
الوجود الى شيء آخر غير الوجود.

٣٤

نفي الجنس و الفصل عن الوجود

قوله:

و حيثما يمتنع التحليل      فمطلق التركيب مستحيل  
اقول: لما ثبت ان الوجود ليس له الاجزاء التحليلية كالجنس و الفصل  
فهذا يكفي في نفي سائر اقسام التركيب عنه مطلقاً لان الحقيقة البسيطة  
التي ليس لها جنس و فصل فلا يمكن ان تكون لها الاجزاء الخارجية اعني  
المادة و الصورة لان الجنس و الفصل مأخوذان من المادة و الصورة  
الخارجية فنفي الجنس و الفصل ليس الا انتفاء مأخذهما، و اذا لم يكن لها  
مادة و صورة خارجية فلا يمكن ان يكون لها اجزاء مقدارية فما لا  
مقدار له، متصلاً كان او منفصلاً، لا يقبل التكثر الكمي اصلاً. و كذلك ليس  
له التركيب من حيث الوجود و الماهية لان ما لا جنس و لا فصل له لا  
ماهية له.

## الكثرة التى لا تنافى الوحدة

قوله:

لا يتكرر الوجود وحده      إلا بما ليس ينافى الوحدة  
 اقول: اراد - قدس سره - بذلك ان وحدة حقيقة الوجود ليست كالوحدة  
 العددية التى تتكرر بتكررها فان الاثنين ليس سوى تكرر الواحد مرتين و  
 هكذا الثلاثة و الاربعة الى ما لانهاية، فكل مرتبة من مراتب الكثرة لا يكون  
 لها تحصل إلا تكرر الآحاد و لكن وحدة حقيقة الوجود ليست من هذا  
 القبيل، فان حقيقة الوجود لا تتكرر لكى تحصل الكثرة العددية من هذا  
 التكرير فوحدة الوجود ليست من الوحدات العددية بل هى وحدة حقة  
 حقيقية. اما أنها وحدة حقة فلأنها ليست كمفهوم الوحدة ممّا ليس لها  
 حقيقة عينية خارجية بازاها بل من المفاهيم العرضية التى عرضها فى  
 الذهن و قد ثبت و تحقق فى مسألة اصالة الوجود ان لمفهوم الوجود حقيقة  
 عينية متحصلة و متأصلة فى ذاتها و بذاتها و أما تنحصر الماهيات ثانياً و  
 بالعرض بتحصلها و تأصلها اولاً و بالذات. و اما أنها وحدة حقيقية فلان  
 حقيقة الوجود ليست شيئاً آخر غير الوحدة حتى توصف بالواحدة من  
 خارج ذاتها بل نفسها هى الوحدة و هو الواحد حقيقة.

هذا كله فى الكثرة العددية و الكثرات المفهومية التى تنافى و تقابل  
 الوحدة. و لكن ههنا كثرة أخرى التى لا تنافى الوحدة بل تلائمها و  
 تؤكدها و تعدّ من عوارضها الذاتية و هى كثرة مراتب مختلفة لشيء واحد  
 حقيقى التى يقال لها كثرات المراتب التشكيكية و ليس المراد بالتشكيك،  
 التردد الذهني فان اختلاف مراتب النور مثلاً ليس امراً ذهنياً بل امراً  
 خارجياً حقيقياً، بل لما كان هذا الاختلاف يوجب ان يقع الشك فى

الذهن في أنه هل هذا هو امر واحد حقيقةً يختلف في الكمال والنقص  
والشدة والضعف او أنه امور كثيرة متلاحقة متتالية كمدار البحث بين  
الفلاسفة الاقدمين في مسئلة وجود الحركة بأنها هل هي الكونات  
المتتالية او وجود واحد متدرج الحصول غير مستقر في مكان واحد. و  
الحاصل ان التشكيك الخاصي من خصوصيات النور والوجود و معياره  
ان ما به الاشتراك في شيء عين ما به الافتراق فيه، فكلما كان هذا المعيار  
صادقاً على شيء كان ذلك الشيء حقيقة مشككة ولها وحدة حقيقية لا  
تنلم باختلافها في مرتبة المختلفة في الكمال والنقص والزيادة والنقيصة  
والشدة والضعف والتقدم والتأخر وغير ذلك من انواع ملاكات  
التشكيك.

### ٣٦

#### كونها واجدة لذاتها

قوله:

وانها واجدة لذاتها في العقل كالامكان من صفاتها  
اقول: اي كونها واجدة لذاتها وانها من حيث هي موصوفة بالامكان الذاتي  
لا تشهد ثبوتها في ذاتها مع قطع النظر عن كلا الوجودين.

### ٣٧

#### لا يُخبر عن المعدوم

قوله

و ليس للمعدوم في الاخبار عنه سوى الفرض والاعتبار  
اقول: قوله و ليس للمعدوم في الاخبار أي وايضاً ليس الاخبار عن

المعدومات في القضايا الموجبة كقولنا: «بحر من الزيبق بارد بالطبع» شهادة على ثبوت تلك المعدومات مع قطع النظر عن كلا الوجودين، لان وجود تلك المعدومات مفروض في الذهن على وزان القضايا اللابتيّة كما اشرنا اليه في اثبات الوجود الذهني.

## ٣٨

## حاجة الوجودات الامكانية الى الحيثية التعليلية

قوله:

اذ الوجود نفسه الوجود فهو بنفس ذاته موجود  
اقول: هذه اشارة الى نفى الحيثية التقييدية عن الوجود في حمل الوجود على نفسه لا الحيثية التعليلية لانّ الوجودات الامكانية بما هي وجودات تحتاج الى الحيثية التعليلية لانّها بذاتها متديّيات الى فاعلها وان كانت من حيث حمل صفة الوجود عليها موجودات بنفس ذواتها بخلاف الماهيات فانّ حمل الوجود عليها يحتاج الى الحيثية التقييدية و التعليلية معاً.

## ٣٩

## اضافة مفهوم العدم المطلق الى الثبوت الاضافي

## عدم التمايز في الأعدام

قوله:

لا ريب في وحدة مفهوم العدم الا اذا كان بغيره استتم  
وليس للمفهوم من مصداق له تمايز على الاطلاق  
اقول: لقد ذكرنا في ما اسلفناه في تفسير «نقيض الواحد واحد» معنى

وحدة مفهوم العدم المطلق و هيهنا نبدو بذكر العدم المضاف و كيفية تكثره فنقول: لا ريب في أن كل وجود من الوجودات الخاصة كما يكون مصداقاً خصوصياً و فرداً ذاتياً لمفهوم الوجود و الموجود بالحمل الشايع الذاتى كذلك يكون مصداقاً عرضياً لمفهوم العدم المضاف الى غير هذا الوجود بالحمل الشايع العرضى فانّ الشئ كما يصدق عليه أنّه هو كذلك يصدق عليه انه ليس غيره، فلكلّ شئ عنوان وجودى و عناوين عدمية اللامتناهية، فالانسان مثلاً مفهوم يحمل على مصاديقه بالحمل الشايع الذاتى و له مفاهيم عدولية لامتناهية كمالاحجرية و اللامدرية و اللاسمائية و اللارضية الى غير النهاية. فهذه المفاهيم العدمية كلها تحمل بالحمل الشايع الصناعى العرضى على مصداق الانسان فحينئذٍ اذا فرض أنّ هذه التمايزات الحاصلة من اضافات تلك السلوب الى اشياء غير متناهية سوى الانسان نفسه يوجب تعيّنات غير متناهية فى مصداق الانسان، و هو زيد او عمرو، يلزم وجودات و تشخصات غير متناهية فى الوجود الواحد المحصور بين الحاصرين من البداية الى النهاية و هذا شاخص صريح. و هذا معنى قول المصنّف «و ليس للمفهوم من مصداق» اى ليس لمفهوم العدم المستتم بغيره اى العدم المضاف الى الثبوت الاضافى لو يحمل على مصاديقه بالحمل الشايع العرضى، تمايز فى المصداق بحيث يوجب كثرة هذه الاعدام الاضافية تكثرأ حقيقياً فى هذا المصداق الواحد و الا يلزم تعيّنات غير متناهية فى مصداق واحد.

هذا كلّّه اذا كان الضمير فى «له» عائداً الى «المصداق». و اما اذا فرضنا ان الضمير يعود الى «مفهوم العدم» فمعنى البيت هو انّ التمايزات الحاصلة من الاعدام الاضافية المحمولة على مصداق او مصاديق تلك الأعدام

بالحمل الشايع الصناعى لا تكاد تنسحب على المعنى الاطلاقى من العدم بحيث يخلّ وحدة مفهوم العدم المطلق و يصيرّه كثيراً. لأنّ اضافة مفهوم العدم المطلق الى الثبوت الاضافى داخله فى المطلق دخولاً عقلياً و المضاف اليه خارج عنه فلا يلزم عدم تناهى الاجزاء التحليلية العقلية اذا اخذنا تلك العدميات الاضافية فى تعريف شىء من الاشياء كالانسان.

## ٤٠

## امتناع إعادة المعدوم

## (مسئلة اعادة المعدوم)

والحقّ الحقيق بالتحقيق عندنا أنّ مسئلة اعادة المعدوم ممّا لا جدوى فيها اصلاً و ذلك لأنّ المراد بالاعادة لو كان إعادة وجود شخص المعاد بجميع خصوصياته الشخصية حتى خصوصية الحدوث و الابتداء فلم يكن المُعاد مُعاداً بل ليس الا نفس الابتداء و هذا خلف. على انه ليس لعنوان المسئلة فى هذا الفرض معنى قابل للتعلّل، لأنّ المعدوم فى هذا الفرض نفس وجود الخاص الشخصى الذى لا معنى لإعادته او يلزم من فرض اعادته عدم اعادته و يصير معنى اعادة المعدوم ابتداء حدوثه و معنى كونه ثانياً فى الحدوث هو بعينه كونه اولاً. و امّا اذا كان المراد بالاعادة، اعادة وجود شخص آخر مماثل لما هو الوجود الاول او اعادة وجود نفس الشخص الاول مع الاختلاف فى الزمان حتى يصحّ ان يقال: ان الوجود الثانى هو نفس الوجود الاول و اعادته فلا كلام فى جواز كلا الفرضين بل و قوعهما.

اما الفرض الاول فلو قوع الاشخاص و الافراد الكثيرة المشتركة فى

الماهية النوعية الواحدة كالإنسان والفرس والبقر وغير ذلك. وأما الوجه الثاني فلأن المفروض أن الوجود الثاني نفس الوجود الأول بجميع خصوصياته سوى الزمان ومعنى ذلك أن الذي صار معدوماً ليس إلا الزمان الذي عدم ولم يعد. وأما هذا الوجود الشخصي مع جميع خصوصياته الفردية والشخصية فهي عين ما في الوجود الأول وباقية في الزمان الثاني، فهذا الوجود باق في الزمان الثاني فلم يكن لإعادة معنى أصلاً بل الذي فرض معاداً يكون باقياً ولم يعرض العدم عليه وما عرض العدم عليه وهو الزمان لم يكن معاداً ففي تمام هذه الصور ليس لإعادة المعدوم معنى طائل تحته، إذ البقاء والاستمرار هو الوجود الأول بعينه في الزمان الثاني. ولما كان الوجود المعاد هو بعينه الوجود الأول الذي عاد في الزمان الثاني يصح أن يقال: هو الوجود الأول في الزمان الثاني وهو في حد البقاء والاستمرار للحدوث الأول. ولو فرض المعاد في محل البحث هو الحدوث والوجود الثاني في الزمان الثاني يصير الوجودان من باب المتماثلين لماهية واحدة لا وجود واحد مرة ثانية بعد ما عدم ليكون من إعادة المعدوم.

#### ٤٠ مكرر

##### (مسئلة المعاد)

ومما ذكرنا في تحقيق معنى المعاد وأنه يرجع بالآخرة إلى معنى البقاء والاستمرار يظهر جلياً أن المعاد، سواء كان روحانياً أو جسمانياً، ليس عند التدقيق، الاستمرار وبقاء شيء واحد شخصي بعد فناء الجسد. أما الروحاني من المعاد فواضح، فإن خروج الروح من الجسم واتصالها



بالمملوكات الأعلى او اتصالها بأسفل السافلين، نحو ارتقائها من نقائص الطبيعة الى الفعلية و الكمال الذى يستحقه بحسب اكتساباته فى الدنيا و على كل حال الارتقاء من حال الى حال اخر مع بقاء الذات المرتقى لا يكاد يكون من باب إعادة المعدوم و ذلك لأنه قد تقرر فى محله ان شئنية الشئ بصورته لابمادته و الصورة الانسانية لكل فرد من الافراد الاناسى هى النفس الناطقة التى هى جسمانية الحدوث و روحانية البقاء و كانت النفس عند فناء الجسد و عروض الموت لاتعدم حتى تكون اعادتها من باب إعادة المعدوم و هذا اظهر من الشمس فى المعاد الروحانى. و اما المعاد الجسمانى، فشئنية الجسم بالصورة الجسمية ايضاً لابمادتها فالجسم بقابليته للابعاد الثلاثة يكون جسماً فمادام كونه فى الطبيعة تكون الابعاد حالة فى المادة الى الهولى المشتركة لان الجسم مركب من المادة و الصورة و بعد فناء الجسد تبقى المادة فى هذا العالم بقبول صورة مادية اخرى و تنسحب الصورة الجسمية للانسان الى العالم الاخر بلامادة و تبقى فى ذلك العالم فى حاكمية النفس الناطقة بالتعلق الاشراقى اليها و فى الحقيقة تلك الصور الجسمية الخالية عن الابدان تكون اجساماً بلامواد و نظيرها فى العالم المحسوس اجسام تنعكس فى المياه و المرآت خالية عن المواد، و لكن لا يخفى على الناقد البصير ان الاجسام المنعكسة فى المياه و المرآت تشبيه لاتمثيل لان الصور الجسمية الخالية عن الابدان هى استمرار الاجسام المادية قبل فناء البدن و هى من الحقائق الميئية الخارجية التى لا يتوقف على خروج نور البصر و وقوعه على السطح المشف من الماء و المرآت فليست تلك الاجسام الخالية عن موادها الطبيعية اجساماً خيالية كما يظهر من بعض المفسرين لكلام صدر

المتألهين، ثم اورد عليه انّ هذا ليس الا المعاد الخيالى الذى لا يليق بشأن الكتاب و السنة. وقد عرفت بانّ هذا المفسّر لم يستطع ان يفهم الفرق بين التمثيل و التشبيه.

## ٤١

الوحدة الحقّة الظليّة لا تتكثر و الوحدة النوعية لا تأبى عن الكثرة  
فلا وجودان لذاتٍ واحدة

قوله:

اقول: ان كان مراده بذات واحدة هو الوجود الحقيقى للشىء كما هو ظاهر كلامه، لقوله: «و هى مناط ذاته الشخصية» فلامعنى لكلامه فى هذا المصراع، لآنه يرجع كلامه هذا الى آنه ليس لهذا الوجود الشخصى الواحد وجودان شخصيان و هو بمثابة الضرورة بشرط المحمول و ان لم يكن عينه. او بمعنى ان كل شىء هو هو و ليس غيره فلا يفيد شيئاً معقولاً، و بهذا يظهر ان المراد بإعادة المعدوم ان كان اعادة نفس الوجود الشخصى المعدوم بعينه بحيث يلزم من هذا العود كون الوجود الواحد الشخصى وجودين فمعلوم ان هذا ليس الا التناقض و الخلف لآنه حينئذ يكون الشىء الواحد واحداً و لا يكون الشىء الواحد واحداً و لآنه لامعنى للاعادة فى ذلك الفرض اصلاً.

هذا كلّهُ ان كان مراده بذاتٍ واحدة، الوجود الشخصى و من الوحدة، الوحدة الحقّة الظليّة و اما اذا كان المراد بالذات، الماهية المعروضة للوجود و من الوحدة، الوحدة النوعيّة فمن المعلوم أنّها لا يابى عن التكرار و الكثرة فتدبر.

٤٢

### رجوع الوحدة الظلية الى صرف حقيقة الوجود و وحدة الذات عليه شاهدة

قوله:

اقول: ان كان مراده من الذات، الوجود الشخصي الذي هو المناط  
للتشخص الحقيقي، فلا بد وان يكون المراد من الوحدة، الوحدة الحقّة  
الظلية لا الوحدة العددية. و الوحدة الظلية التي هي ظلّ الوحدة الحقّة  
الحقيقية ترجع الى صرف حقيقة الوجود الذي لا يتثنى و لا يتكرّر. و اما  
الوحدة العددية فهي بنفسها لا يابى عن التكرّر و التعدّد لانّ الكثرة العددية  
ليست الا تكرر الوحدة فالكثرة العددية لذاتٍ واحدة اذا كانت الذات  
بمعنى الماهية المعروضة للوجود و الشاهد عليه هو الوجود الذهني و  
الخارجي لذاتٍ واحدة.

٤٣

### العدم المطلق موجود في الذهن

قوله:

العدم المطلق حتى الذهني لا منع عن وجوده في الذهن  
اقول: اى أنّه اذا قلنا: «الشيء اما ثابت او لاثبات مطلقاً حتى في الذهن»  
فمفهوم اللاتبات في الذهن موجود في الذهن و لا يلزم من حضور الذهني  
المفهومى، العدم خلاف عدمية العدم مطلقاً حتى في الذهن بان يقال:  
يُصوّر مفهوم اللاتبات في الذهن و هو الوجود الذهني للعدم فيلزم الخلف و  
التناقض في نفس هذه القضية. والجواب: ان ما هو النقيض و البديل

للوجود ليس عنوان عدم هذا الوجود و مفهومه بل ما يكون بالحمل الشايع  
 بديل و نقيض للوجود. ان قلت: لافرد للعدم حتى يكون بالحمل الشايع  
 نقيض الوجود - كما قررت - و مفهوم العدم لا يكون بديلاً للوجود و  
 لا يمكن ان يحكم على مفهوم العدم حكم من الاحكام حتى بان يقال  
 المعدوم المطلق لا يخبر عنه فكيف يمكن تصوير الموضوع لهذه القضايا،  
 الشيء موضوعها المعدوم و محمولها حكم من احكام العدم؟ و الجواب:  
 ان تلك القضايا اللابتيّة التي موضوعاتها مقدرة الوجود و الفرض و  
 التقدير للشيء المحال ليس بمحال. فيكون المعنى انه لو فرض بالفرض  
 المحال شيء يكون بالحمل الشايع عدماً مطلقاً فهو محكوم بأنه لا يخبر  
 عنه.

ان قلت: أليس هذا إلا التناقض في قضية واحدة و يصير المعنى انه لو  
 فرض بالفرض المحال وجود شيء يقال له المعدوم المطلق فهو محكوم  
 بامتناع الوجود فالمحمول في هذه القضية ينفي الموضوع. قلت: الوجود  
 في الضرورات القضايا الحقيقية الدالة على الضرورات الذاتية ظرف  
 مفعول عنه و لا يحمل عليه محمولات تلك القضايا حتى يلزم التناقض.

## ٤٤

## القضايا اللابتيّة عند صدر المتألهين

قوله:

والحمل فيه لا بنحو البتّ      فان عقد الوضع غير بتيّ

اقول: بعد ذكره ان الاحكام الواقعة في تلك القضايا كـ «شريك الباري  
 متمتع» او «المعدوم المطلق لا يخبر عنه» ليست على مفاهيم هذه

الموضوعات بالحمل الاولى كى يقال: أنها موجودة فى ذهن الحاكم حين يحكم و لا على مصاديقها الخارجية بالحمل الشايع الصناعى البتّى، لأنّ المفروض أنّه ليس لهذه المفاهيم مصداق فى الخارج بهذا الحمل و الا يلزم الخلف و خلاف الواقع اذ ليس للمعدوم فرد فى الخارج اصلاً. بل الاحكام تتعلّق بذوات باطلة فى الخارج و مفروضة على نحو الاشتراط و الابطيّة عند الازهان بمعنى انّ «كل ما اذا وجد فى الخارج، و لو بالفرض المحال، شىء و صدق عليه أنّه شريك البارى بالحمل الشايع اللابّتى يصدق عليه انه ممتنع الوجود.» و «كل ما اذا وجد فى الخارج، و لو بالفرض المحال، شىء و صدق عليه انه المعدوم المطلق يصدق عليه أنّه لا يخبر عنه.» و خلاصة الكلام انّ الاحكام فى هذه القضايا تتعلق بالموضوعات الخارجية الفرضيّة بحيث انّ الفرض فى الذهن، و المفروض بالعرض فى الخارج.

ان قلت: اذا كان فرض وجود الموضوع كشرىك البارى او المعدوم المطلق فى الخارج فكيف يصحّ الحكم على هذا الوجود الفرضى بامتناع الوجود؟ او كيف يحكى الإخبار بعدم الإخبار عنه فى هذا الفرض؟ فهل هذا الاّ التناقض اى امتناع الوجود لما هو موجود بالفرض او عدم الإخبار عمّا هو يخبر بالفرض؟

قلنا: القضايا الحقيقيّة كهاتين القضيتين ينحلّ عقد وضعها الى قضيّة لابتيّة و هو بمعنى انّ الشرط والجزاء يرجع الى عقد الوضع فى القضية و لا يرجع الى النسبة بين الموضوع والمحمول كما فى القضايا الشرطيّات. و للافتراق بين هذا الشرط فى جانب عقد الوضع و الشرط فى الشرطيّات اصطلاح عليه صدر المتألهين - قدس سره - بالابتيّات. فالابتيّات هى

الحمليات الحقيقية التي ينحلّ عقد وضعها الى الفرض والاشتراط وهذا معنى قوله، قدس سره: «كان عقد الوضع غير بتي» اى قضية للابتنية.

فبعد العلم بانّ صورة تلك القضايا كـ «شريك البارى ممتنع» و امثالها هي الصورة فى القضايا الحقيقية نقول فى جواب التناقض بانّ القضايا الحقيقية كما فى الضرورات الذاتية تأخذ وجودات موضوعاتها ظرفاً لموضوعات احكامها لا شرطاً و لا شرطاً لها. فالحكم فى تلك القضايا انما يترتب على ذوات الموضوعات لا على وجودات الموضوعات بوصف أنّها موجودات فى الذهن او فى الخارج و الاّ ينقلب صورة تلك القضايا الضروريات الى المشروطات العامة.

ففى قضية «شريك البارى ممتنع» لا يترتب حكم امتناع الوجود على وجود شريك البارى بتياً كان هذا الوجود او فرضياً خارجياً كان او ذهنياً، بل انما يترتب هذا الحكم على ذات شريك البارى والوجود الفرضى لها هو ظرف هذا الحكم لاشط لموضوعه او شطّره، والتناقض انما يصحّ فرضه اذا كان وجود شريك البارى بما هو وجود، فرضياً كان او بتياً، مأخوذ فى حكم امتناعه لا ما اذا كان ظرفاً للحكم.

وقد اجاد الحكيم السبزواري فى منطق بقوله فى الضروريات الذاتية:  
 فالحكم ان ضرورةً اُباناً      ما جوهر الموضوع أيساً كانا  
 كانت ضرورية الذاتيه      طلق ضرورية ازيله  
 مشروطة عمّة ان بالوصف ذى      وقتية مطلقة إن تحتذى<sup>(١)</sup>  
 و خلاصة الكلام ان مفهوم شريك البارى بما هو مفهوم يحمل عليه

بالحمل الاوّل الذاتى أنّه شريك البارى ليس بنفسه. وبما أنّه مفهوم موضوعاً لحكم الامتناع ليس جنساً ولا فصلاً لشريك البارى بل هو عنوانٌ لذات شريك البارى الفرضى. وذات شريك البارى الفرضى لا وجوده يكون موضوعاً لحكم الامتناع، وقد علمنا قبل انّ فرض المحال ليس محالاً فتدبر فى المقام فأنّه جديرٌ به.

## ٢٥

## تبديل مناط الصدق بموطن الصدق

قوله:

مُوطِنُ صِدْقٍ نِسْبَةُ الْقَضِيَّةِ      خَارِجُهَا إِنْ تَكُ خَارِجِيَّةً

اقول: فى تبدل مناط الصدق بموطن الصدق اشكال وهو انّ المناط يشعر بالعلية، والموطن ليس كذلك. والسؤال عن علة صدق القضية كان من اهمّ المسائل الفلسفية من اوّل الامر الى زماننا هذا. وتلك لانّ القضية قول محتمل للصدق والكذب فكونها صادقاً لابدّ ان تعرضها علة زائدة على نفسها.

و على هذا للسائل ان يسئل: ما هو الملاك فى علمنا بالصدق والكذب؟ وكيف يمكن لنا ان نحكم بصدق قضية تارة وبكذب قضية اخرى تارة اخرى؟ والجواب الذى استشهد به من اوّل الامر تأسيّاً بالمعّلم الاوّل هو انّ المطابقة بين الذهن والخارج هو المعيار فى الصدق وعدم المطابقة هو المعيار فى الكذب. ومعلوم انّ المراد بالخارج فى هذا المقام هو الخارج عن الذهن لا خارج القضية او خارج نسبتها كما يستفاد من هذا

البيت، و لكن يرد على هذا الكلام اشكال ان الامر ليس فى تمام انواع القضايا على هذا المنوال بل هذا المناط انما يصح و يناسب فى القضايا الخارجية كقولنا: «كل من فى العسكر قُتل»، و ربما يكون كذلك فى القضايا الحقيقية فى غاية الامر حيث انه يمكن ان يوجد فى تلك القضايا صورة خارجية مستقلة عن الذهن فيوقع التطابق بين الصورة الذهنية و الصورة الخارجية فيحكم بالصدق او بالكذب عند المطابقة او عدمها. و لكن لا يطرّد هذا الملاك على المعقولات الثانية فى اصطلاح المناطقة و لا على تلك المعقولات فى اصطلاح الفلاسفة لان المعقولات الثانية فى اصطلاحين ليس لموضوعها صورة خارجية يمكن انطباق الذهن عليها فماذا يكون المعيار للصدق و الكذب فى القضايا المشتملة لهذه المعقولات كقولنا «الانسان نوع» او «الحيوان جنس» او «ان الجنس احد من الكليات الخمس» او «ان الكلى الطبيعى موجود» و هكذا؟ و لهذا فقد عدلوا عما قرّروه من كون المطابقة مع الصورة الخارجية هو المعيار الى المطابقة مع الصورة النفس الامرّة حينما فسّروا نفس الامر بحد ذات الشئ، و ما يقابل فرض الفارض كى يشمل الوجود الذهنى و الوجود الخارجى و مرتبة الامية من حيث هى، و على هذا المطابقة لما فى نفس الامر يشمل القضايا الخارجية كما فى «قتل من فى العسكر» لان نفس الامر ههنا هو الوجود الخارجى كما يشمل القضايا الذهنية كقولنا: «الكلى الطبيعى موجود»، و القضايا الذاتية التى عارية عن كلا الوجودين كقولنا: «الانسان حيوان ناطق».



## اشكالُ على مناطيّة نفس الامر

قوله:

لكنّ نفس الامر ليس يقتضى      نحواً من الثبوت الا العرضي  
و ليس للذاتى مدخلية      بل هو كالقضية الحينية

اقول: والمصنف - قدس سره - ورد اشكالا على مناطيّة نفس الامر وهو  
أن نفس الامر بما هو نفس الامر لا يقتضى ثبوتاً اصلاً لا فى الذهن ولا فى  
الخارج والشيء لا بدّ أن يتقرّر ويثبت اما فى الذهن او فى الخارج أولاً ثم  
يمكن أن يتّصف هذا الثبوت بنفس الامر ثانياً وبالعرض فليس لنفس  
الامر شأن فى ان يكون معياراً للصدق الا بتبعيّة معيارية الوجود ذهنى او  
الوجود الخارجى. و لكن الظاهر من كلامه - قدس سره - انه فسّر الامر  
بخصوص شينيّة الماهية بحيث لا يشمل امر الوجود فيرد عليه أنّه اذا كان  
الامر كذلك و لا يكاد يبقى للقضايا الخارجيّة شيء من مناط الصدق  
اصلاً لانه لم يفرض فى تلك القضايا ماهية اصلاً حتى يصحّ تصوير نفس  
الامر لها.

و اما حدّ الذات فى القضايا الذاتية فليس له ايضاً مدخلية فى الصدق  
فانّ الذاتى بما هو ذاتى ليس له اقتضاء الصدق حتى يكون معياراً له اذ  
الذات و الذاتيات ملاكات للاقتضائية و لا يصلح لان يكون مقتضياً  
للصدق. فصدق القضايا الذاتية كما فى قولنا: «كلّ انسان حيوان ناطق»  
أما يستند الى ظرف وجودها فى الذهن او فى الخارج كما فى القضايا  
الحينية كقولنا: «كلّ قمرٍ منخسف وقت الحيلولة». فانّ الحكم بضرورة  
الانخساف يستند الى وقت الحيلولة لا الى ذات القمر. فلا يصحّ مرتبة

الذات لان يكون مناطاً للصدق ايضاً. فبقى أن يكون المعيار، احد الوجودين الخارجى او الذهنى ففى القضايا الذاتية تكون ملاكات صدقها وجوداتها الذهنية التى تعدّظروفاً لصدقها. هذا نهاية ما يمكن ان يقرّر كلامه - قدس سره - فى هذا المقام.

و لكنّ الناقد البصير يدري مغالطة هذا الكلام من وجوه:

اما أولاً: فلانه بناءً على ذلك لافرق بين الضروريات الذاتية و المشروطة العامة والوقتية. فضرورة الصدق فى كلّ المقامات يرجع الى ظرف وجودات موضوعاتها و لا يستند الى ذوات موضوعاتها. والحال أنّ من المعلوم البديهي أنّ الحكم فى الضروريات الذاتية يستند الى ذات الموضوع و معنى ذلك أنّ الظرف و هو الوجود ليس منظوراً اليه فى حكم القضية بل هو منظور به، فلا مدخلية للوجود الظرفى فى حكم الضرورة الذاتية فاذا أخذ الوجود شرطاً فى حكم القضية ينقلب الضرورة الذاتية الى المشروطة العامة التى كانت ضرورة متعلّقة بالوصف العنوانى او ينقلب الضرورة الذاتية الى الوقتية و هذا خلف.

و ثانياً: أنّ لوازم الذات ليس و لا يكون لوازم كلا الوجودين كما يوهمه هذا الكلام بل للزوم، الاقتضاء بين الذات و الذاتيات بمعنى التبعية لا بمعنى التأثير و العلية. فاذا كان صدق الضرورة الذاتية مستنداً الى ذات الموضوع فليس معناه أنّ الذات مؤثّر فى الصدق حتى يقال أنّ الذات ملاك اللاقتضائية و لا يكاد يكون مقتضياً للصدق.

و ثالثاً: أنّ صدق اللاقتضائية مستند الى الذات من دون دخالة احد الوجودين من غير ترديد فالذات يمكن ان تكون بنفسها مناطاً لصدق ذاتياتها والآ ليس للضرورات الذاتية معنى أصلاً.

ورابعاً: معنى حدّ الذات ومرتبة الماهية بما هي هي هو أنّ كلّ مفهوم من المفاهيم لا يشير إلّا إلى ذات الموضوع وحيث أنّ ذوات الموضوعات، خارجيّة كانت او ذهنيّة، عارية عن الوجود والعدم ولذلك قد يكون موجوداً وقد يكون معدوماً فالماهيات التي هي عناوين تلك الموضوعات لا يدلّ إلّا على ذوات تلك الموضوعات لا إلى وجوداتها ولا إلى أعدامها ولذلك قلنا: إنّ الماهية من حيث هي ليست إلّا هي لا موجودة ولا معدومة، فكما أنّ مفهوم الوجود لا يدلّ على العدم او على الماهية من حيث هي بل يدلّ على الوجود كما أنّ العدم لا يدلّ بما هو مفهوم العدم على الوجود او على مفهوم من مفاهيم الماهيات، كذلك مفهوم كلّ ماهية من المفاهيم لا يدلّ إلّا على ذاته فلا يدلّ مفهوم الانسان بما هو انسان على وجوده او على عدمه بل إنّما يدلّ على الانسان، فللشيء في حدّ المفهومية تقرّر مغاير لتقرّر مفهوميّ الوجود والعدم و مغاير لكلّ ما هو غير الانسان، ففي هذا التقرّر الشيء لا يقتضي إلّا ذاته و ذاتياته فيسلب عن حاقّ ذاته كلّ ما هو خارج عن ذاته كما يصدق عليه بالضرورة كلّ ما هو ذاته وذاتياته وهذا معنى قولهم: «ثبوتُ شيء لنفسه ضروري و سلبه عند محال» أي يدلّ ذاته على ذاته ولا يدلّ على شيء من مغايراته. ولذلك كلّ ما لا بدّ لنا ان نقول أنّ للذاتي مدخلية كليّة لكونه مناطاً لصدق الضرورات الذاتية أي لصدق ذاته على ذاته ولصدق ذاتياته على ذاته.

وخامساً: المراد بأنّ الضرورات الذاتية صادقة مادام كون ذات الموضوع موجوداً كما اشار اليه المحقق السبزواري في قوله:

و الحكم ان ضرورةً اباناً ما جوهر الموضوع ايساً كانا<sup>(١)</sup> ليس ما توهمه المصنف - قدس سره - من أن الضروريات الذاتية تكون كالقضايا الحينية التي كانت الضرورة مستندة الى الوقت او الى الوصف العنوانى للموضوع حتى يوجب انقلاب الضرورات الذاتية الى الضرورات الوصفية او الوقتية، بل مراد المنطقيين من هذا هو أن الوجود بكلا قسميه لامدخلية له فى صدق الضرورات الذاتية بل الوجود ظرف مفعول عنه لا اقتضاء له فى صدقها، بل الصدق بتمامه مستند الى نفس الذات حين وجودها فكلام المنطقيين يشهد خلاف ما ذكره هذا المحقق.

فالأحرى ان يقول:

و كان للذاتى مدخلية اذ ليس كالقضية الحينية  
اى كان للذات والذاتيات تمام المدخلية فى حكم صدق الضرورة لأن  
تلك الضرورات ليست كالضرورات الوصفية والوقتية التى لامدخلية  
لذات موضوعاتها فى حكم ضروراتها. فافهم و تدبر فان المقام جدير  
بالامعان والتدقيق.

## ٤٧

## التناقض فى السؤال عن مجعولية الوجود

قوله:

و الحق مجعولية الوجود	بالذات لاما هية الموجود
لو حدة المفاض و الافاضه	ذاتاً بلاريب و لا غضاضة

١. السبزواري، شرح المنظومة، قسم المنطق، ص ٥٤ (چاپ ناصري).

اقول: الذى يستظهر من هذا الكلام انّ نفس معنى الجعل فى عنوان البحث ليس الا بمعنى الافاضة والاشراق من الجاعل، والافاضة انما هو الابداد وهو عين المفاض والوجود والموجود ذاتاً. فينتج انّ المجعول بالذات لا يمكن الا ان يكون هو الوجود ولا سبيل حينئذ لامكان مجعوليّة المهية اصلاً. هذا تفسير هذا الكلام النفيس البديع.

وانت خبير بانّ هذا وان كان فى غاية المتانة الاّ انه لا يوجب خروج البحث عن كونه مسألةً ويدخله فى عداد القضايا قياساتها معها، فان الجعل الذى يكون مأخوذاً فى السؤال انما هو بمعنى الافاضة وكل افاضة هو الابداد، فينتج ان كل جعل هو الابداد. فيوضع هذه النتيجة موضع الصغرى فى قياس آخر ويقال «كل جعل هو الابداد» و«كل ايجاد هو الوجود والموجود ذاتاً» فينتج «كل جعل هو الوجود والموجود ذاتاً». ولا يخفى انه بناءً على ذلك ينحلّ صورة مسألة الجعل - الجعل اما ان يتعلق ذاتاً بالوجود او بالمهية - الى قضية منفصلة بالانفصال الحقيقى، مقدّمة قضية متناقضة بحسب المفهوم يناقض محمولها موضوعها، معناها انّ الابداد يتعلّق او يتحدّ مع المهية التى ليست بوجود. وبعبارة اخرى الابداد والوجود هو ما ليس بايجاد ولا وجود، نظير القول بانّ «المهية الموجودة اما موجودة، وهى الضرورة بشرط المحمول، او معدومة» وهى متناقضة بحسب المفهوم.

وهي هنا سبيل آخر فى تقرير البحث مأخوذ من الحكماء المغربيين فى ترسيم بعض مسائلهم الفلسفية مبنياً على ما اسّسهم ممّا يعبرون عنه بالفلسفة التحليلية Analytic Philosophy. وهو انّ هذا السؤال ونظائره يكون من المسائل التى تجيب نفسها بذاتها self answering question

لا تحتاج الى شيء أزيد من نفس السؤال لأن السؤال: «هل الجعل متعلق ذاتاً بالوجود او بالمهية؟» ينحلّ بالتحليل اللفظي الى «أنّ الجعل بمعنى الایجاد و هو عين الوجود، فهل الایجاد والوجود متعلق بالوجود؟» و هو ضرورى الصدق اذ ثبوت شيء لنفسه ضرورى. ام لا؟ اى الجعل بمعنى الایجاد و هو عين الوجود، فهل الایجاد والوجود لم يكن ايجاداً و وجوداً؟ و هو ضرورى الكذب، لأنّ سلب الشيء عن نفسه محال. فالسؤال الذى يجيب نفسه من قبل لا يكاد يُعدّ سؤالاً حقيقةً و هو لا يحتاج الى التعليل بِلِمَ و بِمَ فى فرض السؤال. و على اصطلاحهم لو فرضنا أنّ حرف  $x$  بمعنى الجعل فى موضوع السؤال و حرف  $y$  بمعنى الایجاد و حرف  $z$  بمعنى الوجود و علمنا أنّ  $x$  و  $y$  و  $z$  كلّها واحد ذاتاً و التفاوت بين كلّ واحد منها بالقياس الى الآخر بما هو فى المفهوم لا فى الحقيقة والعين. ثم اوردنا سؤالنا هكذا:

$x$  هو  $y$  و  $x$  ر!  $y$  هو  $z$ ، فهل  $x$  هو  $z$ ؟

فهذا سؤال يجيب نفسه من قبل. هذا سؤال عن مجعولية الوجود.

كما أنّه يمكن طرح السؤال فى جهة مجعولية المهية بان نفرض ان  $x$  بمعنى الجعل و  $y$  بمعنى الایجاد و  $z$  بمعنى المهية فنورد السؤال هكذا:

الا هو  $y$  بعينه و  $z$  بمعنى المهية التى غير الوجود،

فهل لا و الا هو  $z$  الذى غير الوجود؟ و هذا سؤال يناقض ذيله صدره self contradictory question لأنّ المفروض انّ  $x$  و  $y$  واحد عينا و التفاوت بينهما فى المفهوم و اللفظ فقط و لا نألم و نفرض من قبل انّ  $y$  الذى هو بمعنى الایجاد ليس الا الوجود ذاتاً و مع هذا الفرض نسأل: هل الایجاد غير الوجود؟ الذى فى حكم السؤال: «هل الوجود غير الوجود؟»

## مجمولية الماهية توجب اتصافها بالوجود

قوله:

وَأَنَّ مَجْعُولِيَّةَ الْمَاهِيَةِ      تستلزم الضرورة الذاتية

إِذَا لَزِمَ التَّقَرُّرُ الْوُجُودِي      لذاتها ضرورة الوجود

أقول: بيان ذلك أَنَّ مَجْعُولِيَّةَ الْمَاهِيَةِ توجب اتصافها بالوجود والموجوديّة ومعنى ذلك أَنَّ الْمَاهِيَةَ فِي نَفْسِ قَوَامِهَا الْذَاتِيّ مَعَ قَطْعِ النَّظَرِ عَنْ مَجْعُولِيَّتِهَا مُسْتَفْنِيَةٌ عَنِ الْمَجْعُولِيَّةِ وَعَنِ الْجَاعِلِ. وَاثَرُ الْجَاعِلِ أَنَّمَا هُوَ فِي اتِّصَافِهَا بِالْوُجُودِ وَالْمَوْجُودِيَّةِ لَا فِي تَقَرُّرِ ذَاتِهَا. فَحِينَئِذٍ الْمَاهِيَةُ مِنْ حَيْثُ ذَاتِهَا مُتَقَرَّرَةٌ مِنْ دُونِ اتِّصَافِهَا إِلَى الْجَاعِلِ فَيَلْزِمُ حِينَئِذٍ تَقَرُّرُ ذَوَاتِ الْمَاهِيَاتِ فِي حُدُودِ أَنْفُسِهَا بِالضَّرُورَةِ الْذَاتِيَّةِ، لِأَنَّهَا فِي نَفْسِهَا ثَابِتَةٌ لِنَفْسِهَا مِنْ غَيْرِ اعْتِبَارِ الْوُجُودِ وَجَاعِلِهِ. وَاحْتِيَاجِهَا إِلَى الْجَعْلِ أَنَّمَا هُوَ فِي اتِّصَافِهَا بِالْوُجُودِ. وَمِنْ هُنَا يَظْهَرُ أَنَّ فِي كَلَامِهِ «إِذَا لَزِمَ التَّقَرُّرُ الْوُجُودِي» مَسَامَحَةٌ لَا يَجُوزُ غَمُضُ الْعَيْنِ عَنْهَا، وَهِيَ أَنَّ اخْتِلَافَ التَّقَرُّرِ الْذَاتِيّ بِالتَّقَرُّرِ الْوُجُودِيّ وَالْحُكْمَ بِأَنَّ التَّقَرُّرَ الْوُجُودِيّ يَسْتَلْزِمُ ضَرُورَةَ الْوُجُودِ وَيُخْرِجُهَا عَنْ بَقْعَةِ الْإِمْكَانِ إِلَى وَجُوبِ الْوُجُودِ الْذَاتِيّ لِهَذِهِ الْمَاهِيَاتِ، اشْتِبَاهٌ لَا يَصَحُّ صُدُورُهُ عَنْ هَذَا الْمُحَقِّقِ الْبَارِعِ، إِذَا التَّقَرُّرُ الْذَاتِيّ فِي هَذَا الْفَرَضِ هُوَ التَّقَرُّرُ الْمَاهَوِيّ لَا التَّقَرُّرُ الْوُجُودِيّ، وَالْإِذَا لَزِمَ مِنَ التَّقَرُّرِ الْمَاهَوِيّ قَبْلَ جَعْلِهَا وَقَبْلَ اتِّصَافِهَا بِالْمَوْجُودِيَّةِ هُوَ الْقَوْلُ بِالْأَصْلِيِّينَ لَا الضَّرُورَةَ الْذَاتِيَّةَ لِلْوُجُودِ، فَإِنَّ الذَّاتَ فِي نَفْسِ تَقَرُّرِهَا الْذَاتِيّ لَيْسَ مُتَّصِفًا بِالْوُجُودِ وَالْمَوْجُودِيَّةِ كَمَا هُوَ الْمَفْرُوضُ حَتَّى تَسْتَلْزِمَ ضَرُورَةَ الْوُجُودِ الْذَاتِيّ. غَايَةُ مَا يَسْتَلْزِمُ مِنَ التَّقَرُّرِ الْمَاهَوِيّ هُوَ الْقَوْلُ بِالْأَصْلِيِّينَ لَا الضَّرُورَةَ الْذَاتِيَّةَ لِلْوُجُودِ.

٤٩

### التقرّر هو الوجود

قوله:

و مقتضى تقرر الذات فقط جعل الوجود ليس ما سواه قط  
اقول: اى التقرر لامعنى له سوى الجعل والايجاد و هو الوجود.

٥٠

### امتناع التشكيك فى الماهية

قوله:

و يلزم التشكيك فى الماهية و هو محال لا كذا الهويه  
اقول: اى ان كانت الماهية مجعولة، فنفس التشكيك الذى فى الوجود مبنياً  
على قاعدة امكان الاشرف من الكمال والنقص والعليّة والمعلولية لا بدّ ان  
يعتبر فى الماهيات و الحال انها ليست بمشكّكات اصلاً.

٥١

### وجه آخر لعدم مجعولية الماهية

قوله:

و جعلها عين التعليّة لذاتها بجاعل الماهية  
اقول: هذا وجه آخر لعدم مجعولية الماهية و هو أنّه اذا كانت الماهية  
مجعولة بالذات و متدلّ الذات للزم كونها فى حدّ ذاتها تعلّقى الذات و  
متدلّ الذات الى جاعلها و كون تعلّقها الى جاعلها ذاتيّاً لها بحيث لا يمكن  
تصوّرها مستقلاً و من دون تصور جاعلها، و الحال انّ الماهية معقولة  
بذاتها من دون تعقل جاعلها.



## ٥٢

دلالة عدم مجعولية الماهية على التكثر فيها

قوله:

كذاك بالحقيقة العينية      تكثر الماهية النوعية

اقول: اى كذلك يدلّ على عدم مجعولية الماهية كون تكثر الماهية النوعية انما هو بالحقيقة العينية التي تتحد مع ذات الماهية بالحمل الاولى الذاتى فالحقيقة العينية المجعولة بالذات يغير الماهية و يسلب عنها بالسلب الذاتى فالسلب الذاتى بين المجعولية و الماهية يدلّ على مغايرتها ولا ينتقض ذلك بالوجود و يقال المجعولية تصحّ سلبه عن الوجود. فالوجود ايضا لا يكون مجعولاً بالذات لان المجعولية و الجاعلية هي كالعلية و المعلولية من الاحكام الذاتية للوجود.

## ٥٣

هل يصحّ اندارج كل الماهيات فى مقولة الاضافة؟

قوله:

و ليس من مقولة المضاف      كلّ مقولة لدى الانصاف

اقول: مراده ان المجعولية لو كانت متحدة ذاتاً مع الماهية بحيث ان لا يكون للماهية شأن سوى الاضافة الى الجاعل بالاضافة المقولية، للزم اندراج كلّ الماهيات من آية مقولة من المقولات فى مقولة الاضافة، لان المقولات كلّها ماهيات و الماهيات مجعولات بالذات اى منسوبات الى جاعلها بالنسبة المقولية فى هذا الفرض. فالمقولات كلّها منسوبات الى جاعلها

بالنسبة المقولية، فكلها داخلية في مقولة الاضافة. وقد ذكر المحقق السبزواري في شرح منظومته في اصالة الوجود<sup>(١)</sup> ان النسبة بين المجعول بالذات و الجاعل ان كانت مقولية فهي اعتبارية، فضم هذه النسبة الاعتبارية الى الماهية الاعتبارية من حيث الذات لا يجعلها اصيلاً، واما ان كانت النسبة اشراقية فهي عين اليجاد والوجود كما مضى.

ولكنه يمكن ان يورد عليه ان صرف انتساب الماهية الى جاعلها لا يوجب صيرورتها من مقولة الاضافة لان المفروض في المقام ان الانتساب الى الجاعل زائد على ذات الماهية و عارض عليها، و غاية ما يستلزم من هذا الانتساب هو ان يكون كل الماهيات و المقولات من حقائق ذوات النسبة التي تقع النسبة خارجاً عن ذواتها لانها بنفس ذواتها هي النسب و الاضافات. و فرق بين ان المقولات ليست إلا النسب و الاضافات و انها ذوات النسب و الاضافات، و المحذور انما هو في الاول دون الثاني.

## ٥٤

### الماهية لا تقتضي الانحصار

قوله:

و لا انحصار قطّ للكلّي في فردٍ بلا جعل الوجود فاعرف  
اقول: لعل مراده من هذا الدليل ان الماهيات الكلية في صورة تعدد افرادها

١، السبزواري، شرح المنظومة، قسم الحكمة، ص ٨، (چاپ ناصري).

لم تكن بيناً ولا مبيّناً من أنّها هي المجموعات ذاتاً أو وجوداتها، فأنّه من الممكن ان يقال بناءً على مجعولية المهية: انّ كل واحدٍ من هذه الافراد المتعددة ماهية شخصية مجعولة بالذات وليس بين الكلّي والفرد تفاوت اصلاً كما كان الامر كذلك في الكلّي الطبيعي الذي كان يعين وجود الافراد ويتعدد الماهية الكلية بتعدد اشخاصها و افرادها و لم يكن بين الكلّي والفرد تفاوت اصلاً. و اما اذا كان الكلّي منحصراً في فردٍ واحد كالانواع المجردة و كالشمس في الفلكيات السابقة فنفس هذا الانحصار يدلّ بأعلى صوته على ما هو مجعول ذاتاً و هو الفرد المنحصر و ما لم يكن مجعولاً ذاتاً و هو الماهية الكلية التي تقبل الصدق على كثيرين اصلاً و هو الفرد المنحصر. على انّ الانحصار خصوصية طارئة على الماهية الكلية لفرض كليتها و شمولها الذاتي.

هذا و لكن يرد عليه: انّ الانحصار و التعدد كليهما من خصوصيات المجعول بالذات و هو الوجود و الماهية من حيث هي ليست الآهى لا واحدة ولا كثيرة، فاذا كان الانحصار في الفرد دليلاً على مجعولية الوجود فليكن التعدد والكثرة ايضاً دليلاً على ذلك لانّ المفروض ان الماهية كما لا تقتضي ذاتاً الانحصار في فردٍ واحد كذلك لا تقتضي ذاتاً و بالحمل الاولى التعدد و الكثرة لصحة سلب جميع تلك الطوارى عنها، فما يقتضي الانحصار والوحدة تارةً و التعدد و الكثرة تارةً اخرى غير ما لا يقتضيها بحسب الذات. و الاقتضاء و التأثير من خصوصيات الوجود و عدم الاقتضاء من عوارض الماهية فافهم.

## ٥٥

## الوجود الرابط واختصاصه بالهلية المركبة

قوله:

وما هو المعدود في الروابط فهو وجود رابط لا ريطي  
 وخصّص بالهلية المركبة ما لم تكن سالبة بل موجبة  
 اقول: الوجود الرابط رابع اقسام الوجود اذا قسم الوجود بما في ذاته بذاته  
 لذاته، و هو الوجود الواجب - جلّ و علا - وما هو وجود في ذاته لذاته  
 بغيره، و هو وجود الجواهر، مجردة كانت او مادية، و ما هو في ذاته لغيره  
 بغيره و هو وجودات الاعراض سوى مقولة الاضافة، و ما هو في غيره  
 لغيره بغيره و هو الوجود الرابط كوجود النسب و الاضافات الذي لا يكاد  
 يحمل على موضوعه في القضية البسيطة، فلا يكون وجوداً محمولياً  
 بخلاف سائر اقسام الوجود الذي يصحّ حمله على موضوعه في القضية  
 البسيطة حتى وجود الاعراض فانّها موجودات بذواتها و ان كانت توجد  
 في موضوعاتها، و لذلك يقال: انّ وجودها في نفسها عين وجودها  
 لموضوعاتها.

ان قلت: الوجود الرابط ان لم يكن وجوداً محمولياً فكيف يعدّ من  
 اقسام الوجود المطلق؟ فنفس كونه من اقسام الوجود المطلق معناه أنّه  
 يمكن ان يوضع الرابط موضوعاً لقضية بسيطة و يحمل عليه الوجود  
 المطلق و يقال: انّ الرابط موجود في قبال نفي وجوده مطلقاً، فكونه من  
 اتقسامات الوجود معناه انه موجود و هذا هو الوجود المحمولي.

قلت: الوجود الرابط اذا انتزع و تقرّر في النظر الثاني في الذهن يصير  
 معنىً اسمياً ينقلب من حقيقته الحرفية الى معنىً اسمي يشير بالاشارة

العقلية الى تلك الحقيقة الربطية فيمكن ان يقع موضوعاً للقضية البسيطة بهذا المعنى الانتزاعى كما يقال: «لو حرف شرط» و على للاستعلاء او يقال: الشرط و الجزاء موجود فى الخارج او السببية و المسببية موجودان فى الحقيقة فى مقابل ادعاء ان السببية و المسببية لا يكون لهما وجوداً اصلاً. فوجود تلك الحقائق الضعيفة كالحركة و الهوى و النسب و الاضافات لابد ان يقاس بعدمها المطلق حتى يستعدّ الذهن بقبول نحو من الوجود لها فالوجود المحمولى للروابط و الحروف انما هو وجود انتزاعى و من الاعتباريات النفس الامرية يعتبر فى الذهن بملاحظة منشاء انتزاعها فالمتزاع يكون معنى اسمياً محمولياً و المتزاع عنه يكون معناً ربطياً حرفياً.

و على كل حال الوجود الرابط مختص بالهئية المركبة ان كان باقياً على معناه الحقيقى الحرفى، والهئية المركبة هى القضية المركبة بالتركيب الانضمامى لا التركيب الاتحادى، و هذه النسبة الربطية انما هى مختصة بالموجبات دون السوالب، و اما فى السوالب فلان مفادها سلب الربط لا ربط السلب و لا النسبة السلبية. فلا يكون ربطاً اصلاً.

## ٥٦

غيريته النسبة الربطية التركيبية و النسبة الحكيمية الاتحادية

قوله:

و هو وراء النسبة الحكيمية      مناط الاتحاد فى القضية  
اقول: وايضاً الوجود الرابط هو النسبة الربطية التى من اركان الهئية المركبة  
و النسبة الربطية التركيبية غير النسبة الحكيمية الاتحادية التى لابد منها فى

كل قضية من القضايا، مركبة كانت او بسيطة، فالنسبة الحكمية هي التي تفيد الاتحاد بين الموضوع والمحمول، سواء التركيب بينهما انضمامياً او اتحادياً، فان في التركيبات الانضمامية لا بدّ و ان يفرض الاتحاد بين الموضوع والمحمول حتى يصحّ الحمل ومعلوم أنّ جهة الاتحاد في المركبات غير جهة التغاير، و في القضايا المركبة جهة الاتحاد هي الاتحاد في الوضع والموضع، كما في الاعراض التي وجودها في نفسها عين وجودها لموضوعاتها. فالاعراض متّحدة مع موضوعاتها في الوضع والموضع و ان كانا متغايرين في نحو الوجود.

و ملخص الكلام انّ القضية بما هي قضية يتركّب من موضوع ومحمول والنسبة بينهما، وهذه النسبة في البسيط تكون اتّحادياً و في المركبات انضمامياً ربطياً و بعد ذلك تصلّ التوبة الى النسبة الحكمية و هي يحكم بايقاع النسبة الاتحادية في البسيط و بايقاع النسبة الربطية في المركبات و في كلا الموضوعين النسبة الحكمية تدلّ على نحو من الاتحاد بين الموضوع والمحمول لانّ الحمل انما هو بملك الاتحاد فلو لم يكن اتحاد في الذات كما في البسيط فليكن الاتحاد في الوضع كما هو في المركبات فافهم.

## ٥٧

لا يمكن معرفة الوجودات الامكانية الا بمعرفة باريها

قوله:

الكل في جنب الوجود المطلق بالذات عين الربط و التعلق  
اقول: لا شك في أنّ المراد بالكل ههنا هو كلّ الموجودات الامكانية لا كلّ

الوجودات مطلقاً حتى يشمل الوجود المطلق و القرينة هي تفيد الكل بقوله: «فى جنب الوجود المطلق»، كما أنه ليس المراد بالكل كل الموجودات الممكنة بالامكان الذاتى لأن الامكان الذاتى من لوازم الماهية من حيث هى و الماهية و لوازمها لاتتعلق بالوجود اصلاً فكيف تعلقها بالوجود المطلق. فبقى ان يكون المراد بالكل كل الموجودات الامكانية مع فرض ان يكون المراد بالامكان، الامكان بمعنى الفقر الذاتى الذى يعدّ من عوارض مرتبة من مراتب الوجود، كما ان المراد بالوجود المطلق هو الاطلاق بمعنى السعة والاحاطة القيومية التى تكون من مصطلحات الفلسفة الافلاطونية دون معنى الاطلاق الشايع فى لسان منطق الارسطالى و هو المفهوم الكلى الذى يقع صدقه على كثيرين من اقسامه.

على ان معنى الربط و التعلق فى المقام ليس بمعنى الوجود الرابط الذى مضى ذكره آنفاً بل الربط هو الربط والاضافة الاشراقية، و فى الاضافة الاشراقية الاضافة عين المضاف و هو عين الفقر و التعلق الى المبدأ الأعلى لاشىء له الفقر بل شئيته نفس الربط. فعلى هذا كما ان الربط والنسب و الاضافات فى المفاهيم لايمكن ان يكون لها وجود محمولى و معنى اسمى، لافى العين و لافى الذهن، بحيث ان تعقلها فى الذهن بصورة مستقلة ليس الا قلب ماهيتها عمالها من المعنى الحرفى الى المعنى الاسمى، و ذلك خلف حقيقتها الاصلية، كذلك الاضافة الاشراقية نحو وجود تعلقى لا يكاد يمكن تعقلها فى صورة مستقلة عن وجود بارها. فحضورها فى العين و الذهن لايمكن الا فانياً فى وجود ما يضاف اليها و هو الوجود المطلق، جلّ و علا. فمعرفة الوجودات الامكانية كلها لايمكن

الآ بمعرفة باريها، تقدّست اسمائه. وذلك معنى «من عرف نفسه فقد عرف ربه» أى معرفة النفس لا تتحقق حقيقةً إلا بعد معرفة الله بالبرهان اللّمى.

## ٥٨

### شأن التدلّى و الاضافة للوجودات الامكانية

قوله:

ففى قبال ذاته القدسية روابط ليس لها نفسية

اقول: يريد بذلك أنّ الكائنات ما سوى الله تعالى روابط صرفة كالوجودات الربطية التى لاشأن لها إلا الاضافة الى الغير و التدلّى الى ما يضاف اليه إلا أنّ الفرق بين تلك الروابط المقولية و الوجودات الامكانية يظهر فى أنّ الروابط المقولية يعدّ من الماهيات و المفاهيم المقولية، و الوجودات الامكانية تكون من مراتب الوجود الحقيقى الظلّى ظلّ الوجود الحقيقى الحقّى، كما أنّه يظهر الفرق فى أنّ الوجودات الامكانية الربطية ليس و لا يكون لها وجود مضاف بحيث أنّ النسبة و الربط يقع بين المضاف و المضاف اليه و يستند احدهما الى الآخر فى مفاد القضايا. أمّا الوجودات الامكانية الربطية فهى الاضافة الاشراقية و حقيقتها ليس إلا الوجود الظلّى المحض الفاض عن المبدأ الأعلى و متدلّ اليه فى تمام ذاته فليس هناك شيء إلا المبدأ المضاف اليه و تلك الاضافة الاشراقية الوجودية فقط، و هذه الاضافة الاشراقية هو معنى الامكان بمعنى الفقر المصطلح فى لسان الحكمة المتعالية حينما أُيِّده بتفسير تلك الآية الكريمة: «يا أيّها الناس انتم الفقراء الى الله و الله هو



الغنى الحميد»<sup>(١)</sup> بأن الفقر هو الفقر بالذات الذى هو مبدأ اشتقاق هذه الصفة وليست الذات دخيلةً فى مفهوم المشتق و هو الفقر المحض لا ما هو شئ له الفقر الذى هو الفقر بالعرض و الفقر بالذات هو الاضافة الاشراقية و تلك الاضافة هى الربط الوجودى الاشراقى فينتج ان كل الوجودات الامكانية روابط وجودية لذاته القدسية و ليس لها شأن من الشؤون النفسية. ولنا من هذا الربط الوجودى و الامكان بمعنى الفقر وجه وجهه فى تفسير البرهان الصديقيين سيأتى تفصيله فى محله ان شاء الله تعالى.

## ٥٩

### معنى الضرورة واللا ضرورة

قوله:

وهى ضرورة و لا ضرورة فى النفى و الثبوت بالضرورة  
اقول: هذه اشارة الى ان المواد الثلاث يستنتج من الحصر العقلى فى التقسيم الحاصر بين الضرورة و اللا ضرورة لاي شئ من الاشياء حقيقة كانت تلك الاشياء ام لا، و هو هكذا: كل شئ من الاشياء إما ضرورى الوجود أولاً، و كل ما لم يكن ضرورى الوجود إما ضرورى العدم ام لا.  
و الاول هو واجب الوجود بالذات، و القسم الثانى (ضرورى العدم) هو جهة الامتناع و الشئ الموصوف بها معتنع الوجود، و القسم الاخير الملق من لا ضرورة الوجود و العدم هو الامكان الذاتى الخاص. هذا اذا كان «فى النفى و الثبوت» متعلق بخصوص لا ضرورة و معناه ان جهة

الامكان الخاصّ يتركّب من الامكانين العامّين، كل واحد فيها ينفي ضرورة الطرف المخالف والمجموع الحاصل منهما هو الامكان الخاصّ، وأما اذا كان الطرف المخالف متعلقاً بكلّ من الضرورة واللاضرورة فمعناه أنّ الضرورة في النفي هو الامتناع والضرورة في الثبوت هو الوجوب. كما أنّ اللاضرورة في النفي هو الامكان العام واللاضرورة في الثبوت مع اللاضرورة في النفي بمعنى الامكان الخاصّ.

## ٦٥

عدم امكان عليّة الشيء لنفسه

قوله:

وليس شيء علّة لنفسه لا لانعدامه ولا لأيسه

اقول: أما عدم امكان عليّة الشيء لنفسه فإنّه بملاك تقدم الشيء بما هو علّة على نفسه بما هو معلول فيلزم من ذلك وجود الشيء في المرتبتين وعدمه في المرتبتين وذلك تناقض في المرحلتين، وهكذا يلزم تأخر الشيء بما هو معلول عن نفسه بما هو علّة لنفسه، وذلك ايضاً يلزم وجود الشيء في المرتبتين وعدمه في المرتبتين وهو ايضاً تناقض صريح في المرحلتين ولزوم تلك التناقضات ملاك محالية الدور. وأما عدم امكان عليه الشيء لعدم نفسه فبعد فرض أنّ المراد بعدم نفسه هو العدم البديل أي العدم الذي هو بديل وجوده أي العدم الذي يكون رفعاً لوجوده وهو نقيضه لا العدم المقابل للانفكاكي فهذا ايضاً يستلزم تناقضات صريحة:

منها: أنّ الشيء ونقيضه لا يعقل ان يكونا في المرتبتين بحيث ان يكون احد النقيضين علّة للنقيض الآخر والآخر معلولاً له ومتأخراً منه،

فالشئ و نقيضه مع فرض انهما فى المرتبة الواحدة لا يكونان فى مرتبة واحدة بل احدهما علة متقدم والآخر معلول متأخر.

و منها: ان كان الشئ علة لعدم نفسه فان كان عدمه ايضاً علة او شريك علة لوجوده فيلزم اجتماع النقيضين فى وجود الشئ و عدمه، و ان لم يكن عدمه ايضاً علة او شريك علة لوجوده بل عدمه يلائم مع عدم علته، فهذا ارتفاع النقيضين فى عدم الشئ و عدم عدمه.

هذا كله اذا كان المراد بعدم نفسه العدم البديل الذى هو رفع الشئ و نقيضه، اما اذا كان المراد بعدم الشئ العدم المقابل الانفكاكى و هو ان يكون وجود الشئ حدوثاً علة لعدم نفسه بقاءً على خلاف ما ذكره بعض المتكلمين فى مسألة الحدوث الزمانى من ان العدم السابق الانفكاكى شرط لحدوث الاشياء اللاحقة فهو بمكان من الامكان بل هو واقع ضرورة فى سلسلة الزمان و الزمانيات بل هو الذاتى لحقيقة كل حركة من الحركات العرضية و الجوهرية لان وجود كل جزء سابق من الامور التدريجية يعدّ علة لعدمه فى ظرف وجود الاجزاء اللاحقة مثلاً وجود يوم الاحد يكون علة او شرطاً لانعدام ذلك اليوم فى يوم الاثنين و هكذا يوم الاثنين فى يوم الثلاثاء.

## ٦١

حاجة الوجودات الامكانية الى حيثيّي التقيدية و التعليية

قوله:

بل ان يكن مطابق الموجود بذاته فواجب الوجود  
اقول: لما ذكر ان الشئ لا يكاد يكون علة لنفسه كى يكون الوجوب الذاتى

بمعنى علّة الشيء لنفسه وانتهاء سلسلة العلية و المعلولية الى مالا يستدعى علة خارجة عن ذاته بل يكون ذاته علة لذاته، كما يظهر من بعض كلمات القوم فيستصحب هذا الكلام سؤالا بأنه: «فعليهذا فما معنى الوجوب الذاتى بعد ما لم يكن بمعنى علية الشيء لنفسه»؟ فاجاب - قدس سره: ان معنى الوجوب الذاتى ان الواجب بالذات ما كان له فرد بالذات مطابق [بافتح] بذاته لمفهوم الموجود بحيث ان حصل مفهوم الوجود و الموجود عليه لا يحتاج الى الحيثية التقيدية و التعليلية على خلاف كلّ مهيّات الموجودات الامكانية، فانها فى وصف موجوديتها تحتاج الى تقيدها بعروض الوجود عليها و يحتاج ايضا الى انتسابها بجاعلها الى الحيثية التعليلية، و هكذا على خلاف كلّ الوجودات الامكانية مع قطع النظر عن ماهياتها فانها فى اتّصافها بالوجود و الموجودية و ان لم تكن محتاجة الى الحيثيات التقيدية و لكنها محتاجة الى حيثيتها التعليلية، فالذى كان مطابق الموجود مطلقاً هو ما كان ذاته بذاته و لذاته موجوداً. فعليهذا التقرير لابد ان يكون المراد بالمجورور معنى اعم حتى يشمل الحيثيتين معاً. فان المجورور و الظرف اذا اجتماعا افترقا و اذا افترقا اجتماعا.

## ٦٢

## معنى ضرورتى الذاتية و المطلقة

قوله:

و ممكن ان كان لا بذاته بل باعتبار بعض حيثياته

اقول: ثم قال - قدس سره: والممكن ما لا يكون الفرد بالذات مطابقاً

[بافتح] بذاته لمفهوم الوجود والموجودية. ان قلت: هذا المعيار وان كان صادقاً في المهيئات الموجودة الممكنة فأنها في اتصافها بالوجود والموجودية تحتاج الى كِلْتَا الحِثَّيْنِ ولكن لا يصدق في الوجودات الامكانية، لأن تلك الوجودات بنفسها كافية في اتصافها بنفسها التي ليس الآ الوجود والموجودية فلا تحتاج في هذا التوصيف الى حِثَّةٍ اخرى سوى نفسها. فالحِثَّةُ التقييدية تنفيه في ذلك التوصيف، فعلى هذا يمكن ان يقال: ان الوجودات الامكانية برمتها واجب الوجود بذاتها لمكان ان حمل مفهوم الوجود والموجودية عليها لا تحتاج الى حِثَّةٍ تقييدية فذواتها بانفسها كافية في هذا التوصيف و توصيفها بالوجود والموجودية لا يكون من باب الوصف بحال المتعلق بل وصف بحال ذواتها، فتلك الوجودات الامكانية كلها تكون مطابق الوجود بذاتها فلا بد ان تكون كلها واجبة الوجود.

قلنا: الامر في حقيقة الامر كذلك فان نفى الحِثَّةِ التقييدية يستلزم صدق الحِثَّةِ الاطلاقية في جهة موضوع القضية الضرورية الذاتية كما نقول: «الانسان من حيث هو انسان حيوان ناطق بالضرورة الذاتية»، كذلك يمكن لنا ان نقول: «كل وجود من حيث هو وجود واجباً كان او ممكناً بالامكان الفكري فهو موجود، بالضرورة الذاتية»، ومعنى الضرورة الذاتية ليس الا ان حمل الوجود والموجودية على المطابق [بافتح] لهذا الوصف، وصف بحال ذات الموصوف لا بحال متعلقه، بخلاف حمل الوجود والموجودية على المهيئات التي تكون بحال متعلقها، ومتعلقها هو الحِثَّةُ التقييدية وهي الوجود. اى المهيئة المستحيثة بحِثَّةِ الوجود، موجودة لا لمهيئة من حيث هي. و خلاصة المقال ان كل واحد من

الوجودات الامكانية يكون واجب الوجود بالضرورة الذاتية لا بالضرورة الازلية، والضرورة الازلية مختصة بوجود الباري.

و تفصيل ذلك أنه لما كان الضرورات الذاتية مقيدة بمادام كون ذات الموضوع موجوداً فالضرورة و الوجوب الذى مشروط بمادام الوجود اى مادام كون الذات موجوداً فمعلوم انّ الضرورة بهذا الشرط لا يصدق على وجود الباري - جلّت عظمتة - فان وجوده ضرورى مطلقاً من دون اشتراط الوجود على انّ الوجود فى الضرورات الذاتية ظرف لموضوع القضية، لا وصفٌ عنواني له و لا شرط له، فلا يكون للوجود فى تلك القضايا دخلٌ فى ضرورة ثبوت محمولاتها على موضوعاتها الا بنحو دخالة الظرف فى المظروف، و لكن الامر فى قضية «الله تبارك و تعالى موجود» هو انّ الوجود الصرف هو الموضوع لحمل الصفة الموجودة له تبارك و تعالى. فلهذا الفرق البين بين الضرورات الذاتية و الضرورة القائمة فى ذات الله، تبارك و تعالى، و صفاته كان اللازم للفيلسوف المنطقي ان يضع اصطلاحاً خاصاً لتلك الضرورة حتى لا يشتبه الامر على الناقد البصير.

قال الشيخ فى الإشارات: «و الضرورة قد تكون على الاطلاق كقولنا: «الله تعالى موجود» و قد تكون معلقة بشرط، والشرط اما دوام وجوب الذات مثل قولنا: «الانسان بالضرورة جسم ناطق» و لسنا نعنى به انّ الانسان لم يزل و لا يزال جسماً ناطقاً فانّ هذا كاذب على كل شخص انساني. بل نعنى به أنّه مادام موجود الذات انساناً فهو جسم ناطق».<sup>(١)</sup>

فقد وسم الشيخ الضرورة المحمولة على وجود البارى تعالى بالضرورة المطلقة فى مقابل الضرورة الذاتية التى تكون معلقة بمادام وجود الذات. فالبحث عن شروط القضايا دلّ الشيخ الى استكشاف نوع اخر من الضروريات يختصّ بواجب الوجود و صفاته و هو الضرورة المطلقة فى لسانه و الضرورة الازلية فى لسان صاحب الاسفار، و لكن الشيخ لم يتجاوز عن هذه الضرورة الى حال النسبة المقابلة لها، اعنى نسبة سلب هذه الضرورة، و أنّه ان كان معنى الضرورة المطلقة او الازلية هو ايجاب الوجود البحث لموضوع القضية فى قولنا: «اللّٰه تبارك و تعالى موجود» فما كان معنى سلب هذه الضرورة الذى هو الامكان و هل يمكن ان يكون سلب الضرورة المطلقة هو الامكان الذاتى الذى هو سلب ضرورة الوجود و العدم؟ وقد تصدى لجواب هذا السؤال صدرالدين الشيرازى فى الاسفار بانّ الامكان بمعنى الفقر هو المادة المقابلة للضرورة الازلية لا الامكان الذاتى، لانّ الامكان الذاتى لا ينفى الاّ الحيثية التقييدية و الحال انّ الوجودات الامكانية بما أنّها وجودات تصدق عليها الموجدية من دون تقييدها بالوجود فإنّها كلّها موجودات بالضرورة الذاتية لا تتصف بوصف الوجود، وصفاً بحال الذات لاوصفاً بحال المتعلق و لكنّها مع كونها موجودات بالذات مفترقات و متديّيات الى بارئها، فهى تحتاج فى وجودها الى الحيثية التعليلية احتياجاً ذاتياً بحيث تكون ذواتها فى الوجود عين الاحتياج و الربط الوجودى لا اشياءً اخرى يعرضها الاحتياج والفقر. فهذا الربط الوجودى الذى كان معنى الامكان بمعنى

الفقر، مشترك مع الربط والاضافة المقولية في أنها لا يكاد يمكن تعقلها في حد ذاتها مستقلة لا في الوجود ولا في الماهية لأنها ليست لها ذات ولا ماهية الا التدلّي والارتباط فهما لا يحصل في الذهن ولا في الخارج الا قانياً في ما يرتبط اليه. فالامكان الفكري هو نفى الضرورة الازلية الذي لا ينفي الا الحيشية التقييدية مع بقاء الحيشية التعليلية بحالها.

### ٦٢ مكرر

معنى ضرورتى الذاتية والمطلقة (مكرر)

قوله:

و ممكن ان كان لاذاته بل باعتبار بعض حيثياته  
اقول: هذا البيت والايات السابقة في هذا الفصل تدلّ على ان موضوع البحث هو الوجود والامكان الذاتيان، ففي هذا الاصطلاح الوجود الذاتى هو ما كان حمل الوجود والموجودية على مطابقها بالحيثية الاطلاقية التى هي نفى الحيشية التقييدية والتعليلية، والامكان الذاتى هو الذى لا يكون كذلك، بل حمل الوجود والموجودية لا يكون بذاته ولذاته بل باعتبار الحيشية التقييدية والتعليلية.

### ٦٣

امتناع خلق الشئ عن المواد الثلاث

قوله:

و يوصف الوجود ايضاً بهما غنى وفقر في كلام الحكماء  
اقول: لما كان خلق الشئ عن المواد الثلاث من المحالات فكل شئ من



الاشياء لابد وان يكون اما ممكناً او واجباً او متمتعاً على سبيل الانفصال الحقيقى. فهذا واضح اذا كان المراد بالشئ مهيةً من الماهيات فى مقايستها لالوجود. واما الوجود نفسه فلائه ايضاً شئ من الاشياء بل شيئته بذاته و شيئية الاشياء الاخر به فلايكاد يخلو عن المواد الثلاث. فلا محالة يوصف الوجود بما هو وجود اما بالوجوب او الامكان او الامتناع على سبيل الانفصال الحقيقى. لاسبيل الى اتصافه بامتناع الوجود لان اتصاف الوجود بامتناع الوجود، اتصاف الشئ بنقيضه، واما اتصافه بالامكان الذاتى الذى بمعنى عدم اقتضاء الشئ للوجود والعدم او ككفتى الميزان المتساوية النسبة الى كفتى الوجود والعدم او الليسية الذاتية او عدم المجامع لحالة الوجود والعدم او غير ذلك من التعاريف التى ذكرت لتبين معنى الامكان الذاتى فكلمها آية عن كونها وصفاً ذاتياً للوجود فان الوجود يعد بذاته مناطاً لضرورة الاقتضاء والثبوت، فكيف يمكن ان يوصف بعدم الاقتضاء او تساوى النسبة الى نفسه و غيره فبقى ان يكون الوجود بما هو وجود متصفاً بالوجوب الذاتى، وذلك بمعنى ان الوجود بما هو وجود، سواء كان من جملة الوجودات الامكانية او وجود البارى عزاسمه، لابد وان يوصف بوصفه الذاتى وهو الوجوب الذاتى الذى يتكيف النسبة المفهومية بين مفهوم الوجود او الموجود ومصاديقه الذاتية التى نحن نصلح عليها بالافراد الذاتية، وتلك النسبة ليست الا ضرورة صدق مفهوم الوجود على مصاديقه الذاتية. وينتج من هذا البحث ان الافراد الذاتية من الوجود، سواء كان واجباً او ممكناً بالامكان الخاص، لابد وان يوصف بالوجوب الذاتى و يكفي فى صدق الوجوب الذاتى نفى الحيثية التقييدية، وذلك بمعنى ان الموصوف بصفة الوجود كقولنا:

«الوجودات الامكانية كلها موجودةٌ و واجبةٌ بالوجوب الذاتى»، فلا تحتاج هذه الوجودات الامكانية فى اتصافها بالوجود و الوجوب الى التقييد بقيدٍ خارجٍ عن نفس ذاتها بخلاف الماهيات الموجودة، فان اتصاف تلك الماهيات بالوجود و الوجوب يحتاج الى تقييدها و تقدير قيد الوجود فيها حتى يصح ان يقال: انّها موجودةٌ ضرورةً. فشيئية الوجودات الامكانية تمكن ان توصف بالوجوب الذاتى كما ان شيئية وجود البارى - عزّ اسمه - يوصف بذلك من غير تفاوتٍ بين الوجودين اصلاً، ففي هذا الاعتبار لا يوصف الوجود، مطلقاً سواء كان واجباً او ممكناً، الا بالوجوب الذاتى و الوجوب الذاتى فى هذا الفرض ليس الا ضرورة حمل مفهوم الوجود على افراده الذاتية.

هذا كله يتمشى مع قضية حمل مفهوم الوجود على مصاديقه الذاتية الذى اصطلح عليه صدرالدين الشيرازى بالحمل الشايع الذاتى فى قبال الحمل الشايع الصناعى العرضى من جهةٍ و فى قبال الحمل الاولى الذاتى من جهةٍ اخرى، و اما اذا اعتبرنا حقيقة الوجود الصرف فهى موصوفة، اما بالضرورة الذاتية و هى نفى الحيثية التقييدية و التعليلية معاً و ذلك اذا لم نعتبر فى حقيقة الوجود الصرف اختلاف مراتبه التشكيكية بالعلية و المعولية، كما هو معنى صرافة حقيقة الوجود. و اما اذا توجهنا و اعتبرنا ذلك الاختلاف فحقيقة الوجود موصوفة بالوجوب و الامكان، كليهما و لكن لا بمعنى الوجوب و الامكان الذاتيين بل الوجوب بمعنى الوجوب المطلق فى حقيقة البارى على لسان الشيخ فى منطق الاشارات و بمعنى الضرورة الازلية فى اصطلاح صاحب الاسفار و الامكان بمعنى الفقر فى حقيقة الوجودات الامكانية. فحينئذٍ يصح ان يقال ان الوجود اى الحقيقة

المطلقة للوجود يوصف بالوجود و الامكان اى الوجود المطلق او  
الضرورة الازلية كما فى حقيقة وجود البارى - جلّ و علا - و الامكان  
بمعنى الفقر فى الوجودات الامكانية.  
وهذا معنى قوله:

و يوصف الوجود ايضاً بهما غنى و فقراً فى كلام الحكماء

## ٦٤

لا وجود للروابط و النسب

قوله:

وجودها الرابط فى الاعيان و الرابطى منه فى الازهان  
اقول: التحقيق ان الروابط و النسب و كفياتها كاللوب، فى ان الخارج  
ظرف لأنفسها لا لوجودها فلا وجود للروابط اصلاً لا فى الخارج و لا فى  
العين<sup>(١)</sup> ولعل اطلاق الوجود لها انما هو بالتشبيه و المجاز العقلانى فافهم و  
تدبر فى المقام فانّ البحث فى وجود الروابط من مزالّ اقدام الأعلام.

## ٦٥

المقابلة بين قضيتين: «امكانه لا» و «لا امكان له»

قوله:

فالحق انّ مقتضى المقابلة «امكانه لا» غير «لا امكان له»  
اقول: المقابلة تارة تفرّض بين القضيتين كما اذا كان «امكانه لا» يرجع الى

القضية البسيطة كما في قولنا: «امكان الممكنات معدوم او غير موجود» و «لاامكان له» او يرجع الى السلب التركيبى كما اذا قلنا: «ليست الاشياء الممكنة ممكنًا» و معلوم انَّ صرف المغايرة بين مدلولى القضيتين يكفى فى الجواب عما اورده المتكلمون على الحكماء من عينية مدلوليهما ببيان أنه لما فرضنا أنه لا ميز فى الاعداد من حيث العدم فلا تفاوت اصلاً بين «امكانه لا» و «لاامكان له» الا بتفاوت موضع السلب، و الحال أنه لا ميز فى الاعداد من حيث العدم فيستلزم من ذلك عينية مدلول الجملتين و عينية مدلول الجملتين مستلزم لنفى امكان الممكنات كما هو مدلول القضية الثانية اعنى «ليست الاشياء الممكنة ممكنًا» و هذا خلف فرض امكان الممكنات. و الجواب: انَّ المقابلة فى هذا التقرير ليست الا المقابلة بين القضية البسيطة و المركبة او بين الوجود المحمولى و الوجود الرابط و هذه المقابلة تكفى فى بطلان العينية المدعاة فى كلام المتكلمين.

و يمكن ان يُفسر المقابلة بالمقابلة بين مفهومى البسيط التصورى من الامكان و اللاامكان، فيعود المقابلة الى مقابلة التقيضيين بحسب المفهوم بان يقال: «نقيض كل شئ رفعه» سواء كان الشئ وجودياً او عدمياً فنقيض الانسان هو اللاانسان و نقيض اللاانسان انما هو اللاالانسان و الانسان يكون مصداق النقيض. و اما فى مقامنا هذا ففرض الامكان و امكان لا، انما هو التقابل بين الشئ و رفعه. و الجواب: ان رفع امكان الممكنات و ان كان هو نقيض امكانها، إلا ان ههنا جملة «امكانه لا» ليس بمعنى رفع الامكان حتى يؤدى التناقض بل أنما هو بمعنى أنه لا وجود للامكان اصلاً فعلى هذا يكون معنى امكان الشئ الممكن ليس الا المعنى العدمى فليس الامكان امراً ايجابياً او عدولياً عارضاً على الشئ الممكن كالسواد و البياض فأنهما يعرضان على الشئ المعروض و يوصفان

المعروض بهما في قولنا: «هذا الجسم اسود و ذاك الجسم ابيض». فاذا  
فُرض الامكان امرأ معدوماً و ان حرف النفي بمعنى انه ليس بموجود لا  
بنحو المعقولات الاولى و لا بنحو المعقولات الثانية، كما هو تفسير  
المتكلمين لقول الحكماء، يجوز لنا نفى الامكان عن كل شيء ممكن و  
ذلك بقاعدة «لاميز في الأعدام من حيث العدم» فلا فرق بين امكان  
الممكن و عدمه و نقول: «لا امكان للشيء الممكن» و هذا خلف فرض  
امكان الممكن أولاً و التناقض البين بين صدر هذه الجملة و ذيلها ثانياً،  
لان الامكان و ان كان امرأ عديمًا إلا انه اضيف الى الشيء الممكن و رفع  
هذا الشيء العدمي نقيضه لا عينه و كل من هذين المحذورين يورد على  
فرض العينية او الترادف بين معنى الامكان و نفسه، كما يستفاد من الجملة  
الأولى اى «امكانه لا»، و حاصل كلامهم أنه اذا كان امكان الممكن معدوماً  
«امكانه لا»، فيصح لنا القول بعدم امكان الممكن «لاامكان له» و هذا هو  
الخلف و التناقض، و المحذور يلزم من عينية الامكان مع العدم فيسرى  
هذا الاتحاد و العينية الى الاتحاد بين الجملتين اى «امكانه لا» و  
«لاامكان له» و هذا ايراد المتكلمين على الفلاسفة القائلين بعدمية  
الامكان في الخارج و انه فى عداد المعقولات الثانية.

و الجواب: أنه لا عينية و لا اتحاد بين الامكان و نفيه لبحسب الحمل  
الأولى الذاتى و لا بحسب الحمل الشايع. أما بحسب الحمل الأولى الذاتى  
فمن الواضح أنه ليس الامكان مفهوماً بمعنى النفي و العدم، و أما بالحمل  
الشايع فإن الامكان هو الامر العدمى لا العدم المطلق، و الامور العدمية  
كالماهيات هى الحدود الحقيقية للوجودات، فرفعها نقيضها لا عينها كما لا  
يخفى على المتأمل البصير.

## نقيض الوجود الرابط

قوله:

وهكذا رفع الوجود الرابطى ليس نقيضاً للوجود الرابط  
 اقول: اشارة الى ان الجهات و منها الامكان لما كانت من كفيات النسبة  
 بين موضوع القضية و محمولها فليس لها وجودٌ محمولى اصلاً والوجود  
 المحمولى هو الوجود مطلقاً او مطلق الوجود، سواء كان الوجود فى نفسه  
 لا لنفسه، كالجوهر الذى يقال له الوجود المحمولى لانه يقع محمولاً فى  
 القضايا البسيطة، او وجود الاعراض حينما كانت القضية المتشكلة فيها  
 قضية بسيطة التى يقع الوجود محمولاً فيها. و اما اذا كانت صورة القضية  
 المتشكلة فيها قضية مركبة التى لا يقع الوجود فيها تمام المحمول او جزئه  
 فالوجود فيها ليس وجوداً محمولياً بل الوجود يكون رابطياً. و هو الذى  
 اصطلح عليه صدر المتألهين بالوجود الرابطى فى قبال الوجود النفسى  
 الذى اختص بالوجود المحمولى من جهة و فى قبال الوجود الرابط الذى  
 اختص بالمركبات من جهة اخرى.

ولما كان الامكان و اخواته من المعقولات الثانية فى اصطلاح الفلاسفة  
 فموضوعه للموضوع يكون فى الذهن و اتصاف الموضوع به يكون فى  
 الخارج و معنى ذلك ان للامكان فى الخارج وجوداً رابطياً لانه كيفية  
 النسبة و فى الذهن وجوداً رابطياً لانه من عوارض موضوعه و لا تناقض  
 بين وجود احدهما و رفع وجود الاخر لان الوجود الرابط ليس رفعاً  
 للوجود الرابطى المحمولى، كما ان الوجود الرابطى ليس نقيضاً لرفع

الوجود الرابط و ذلك لأنَّ تقابل النقيضين ليس التقابل بين الوجودين بل نقيض كل شيء رفعه و لا يكون احد الوجودين بمفهومه رفعاً للاخر. فلاغرو بان يكون الامكان بوجوده الرابطي معدوماً في الخارج كما هو الشأن في المعقولات الثانية و بوجوده الرابط الذي من النسب و الاضافات يكون في الخارج و يكون الخارج ظرفاً لنفس هذه النسب لظرفاً لوجودها. و لذا قلنا في القاعده الفرعية: «ثبوت شيء للشئ» فرع ثبوت المثبت له لا الثابت» و معنى ذلك ليس الا اذا حكمنا بعدمية الامكان او ساير الجهات في العين لا ينافي نفى ثبوته في العين صدق حمله على موضوعه. و الحكم بثبوت النسبة الحكيمية بين الامكان و موضوعه في الخارج ليس بمعنى وجود النسبة و كيفيتها في الخارج كما ان نفى عروضها في العين لا ينافي عروضها و وجودها في الذهن.

على ان الوجود الرابط ليس وجوداً محمولياً لافى الذهن و لافى الخارج فكيف يكون رفع الوجود الرابطي الذي يمكن ان يكون من الوجودات المحمولية رفعاً للوجود الرابط الذي لا وجود له الا من باب التشبيه. فنقيض الوجود الرابط هو رفع هذا الوجود لرفع الوجود الرابطي و هذا ايضاً يدل على المغايرة بين الوجودين. فاذا ثبت المغايرة بين الوجودين فقد ثبت المغايرة بالمالازمة العقلية بين العدم الرابطي المستفاد من «امكانه لا» و «لا امكان له»، فانَّ الجملة الاولى ترجع الى العدم الرابطي و الثانية ترجع الى العدم الرابط. و المُلخَص أنَّه لاعينية بين العدمين كما لم يكن بين الوجودين. و من هذا كله يتضح الاشكال في قوله في صدر كلامه.

## ٦٧

## القضايا المركبة التي تحمل عليها عناوين موضوعاتها

قوله:

و فرض عينيتها في الممتنع      خلف و ليس ربطها بمرتفع  
 اقول: فرض الوجود الخارجى لجهة الامتناع فى القضايا الممتنعة ك:  
 «اجتماع النقيضين ممتنع» خلاف نفس مفهوم القضية التى تحكم بامتناع  
 وجود الموضوع فاذا كان الموضوع ممتنعاً كيف يمكن وجود الربط بين  
 الموضوع و المحمول بالوجود العينى الخارجى؟  
 ان قلت: فكيف يمكن فرض النسبة الربطية فى هذه القضايا المركبة؟  
 فانه يقول: «و ليس ربطها بمرتفع» معناه ان تلك القضايا و ان كانت  
 موضوعاتها ممتنع الوجود خارجاً و ذهنياً بالفعل الا انها من القضايا  
 الالابئية التى موضوعاتها مفروض الوجود و لو بفرض المحال. على ان  
 موضوعات تلك القضايا، مفاهيمها مثل قضية «شريك البارى ممتنع»،  
 التى يحمل عليها عناوين الموضوع بالحمل الاولى الذاتى.

## ٦٨

## الوجود المحمولى يستلزم خلف معنى امكانية الممكنات

قوله:

والخلف فى الممكن و التسلسل      يقضى بكل منهما التأمل  
 اقول: مراده ان الوجود المحمولى للامكان فى الممكنات يستلزم خلف  
 معنى امكانية الممكنات فى الممكنات، فان معنى الامكان انما هو تساوى  
 طرفى الوجود و العدم فان كان جهة الامكان موجوداً فى الاعيان فلا  
 محالة كان موجوداً فى معروضه الموجود فى الخارج، فان كان وجود



العارض عين وجود المعروض يلزم تقدم الشيء على نفسه و يلزم ايضاً انخرام معنى التساوى فى حقيقة الامكان و هذا خلف.

واما التسلسل فمعلوم ان الامكان لو كان موجوداً فى الاعيان لكان هذا الوجود اما ممكناً او مستمتعاً او واجباً لا سبيل الى امتناعه مع فرض وجوده. و وجوبه خلاف معنى الامكان الذى بمعنى التساوى فلا محالة يكون هذا الوجود ممكناً فننقل الكلام فى امكانه، هل هو موجود ام لا الى غير النهاية؟ و هكذا الكلام فى جهة الوجوب و الضرورة فانها ان فرض وجودها فى الخارج يستلزم الخلف و التسلسل على منهج القضية المنفصلة المانعة الخلو او اللغوية لانه اذا فرض وجود الضرورة فى الخارج ممكناً، فامكانه هذا يكون ممكناً ايضاً و يكون هذا الامكان موجوداً الى غير النهاية و ان كان فى حد ذاته واجباً او مستمتعاً يلزم انقلاب مادة الضرورة بالامكان فالامكان بالغير محذوف من انقسامات المواد الثلاث.

## ٦٩

### الوجوه الثلاثة فى الانتساب و التوصيف

قوله:

و يوصف الكل بوصف «الذاتى» عند اعتبارها لنفس الذات  
اقول: يعنى ان كل واحدة من تلك الجهات توصف بالوصف الذاتى فيقال:  
الوجوب الذاتى او الامتناع الذاتى و الامكان الذاتى، و معلوم ان ثبوت  
هذه الصفات لذواتها ليس وصفاً بحال المتعلق بل بحال الذات على ادق  
الوجوه الثلاثة فى الانتساب و التوصيف. و لكن لا يخفى على المتأمل ان  
الذاتى و العرضى فى مقام التوصيف و الانتساب غير الذاتى و العرضى فى

مقام العروض و الوجود كما فى الجواهر والاعراض و كما فى الذاتى و العرضى فى باب الايساغوجى و كما فى الذاتى و العرضى فى باب البرهان، فانّ الذاتى و العرضى فى التوصيف و الانتساب لا يتجاوز معنى الحقيقة و المجاز فى استعمال الالفاظ على خلاف معانيها فى ابواب المنطق و المحاورات الفلسفية.

## ٧٠

## الامكان بمعنى الفقر

قوله:

اقول: معانى الامكان على ما ذكرها الحكيم السبزوارى فى شرح منظومته سبعةً و من جعلتها الامكان بمعنى الفقر<sup>(١)</sup> و هو المعنى الذى اصطلحه صدر حكماء الاسلام صدر الدين الشيرازى و هو كثير الدور فى لسانه و قضيته انّ شيخ المناطق ابن سينا لما وصل فى تحقيقه لمعانى الضرورة و الامكان و اللوازم و العوارض الذاتية التى تطلق على ذوات الماهيات الممكنات و على ذات الله تعالى و صفاته كما نرى فى هذين القضيتين: «الله تبارك و تعالى موجود بالضرورة الذاتية». و «الانسان حيوان ناطق بالضرورة الذاتية» و الضرورة الذاتية مقيدة فى كلتا القضيتين بما دام كون الذات موجوداً و لكن قيد مادام الذات لا معنى له فى ذات الله، و على اساس هذا الافتراق لابد لنا ان نحذف القيد و نأخذ بالاطلاق كما صرح به الشيخ الرئيس بقوله: «و الضرورة قد تكون على الاطلاق كقولنا الله تعالى

١. السبزوارى، شرح المنظومة، قسم الحكمة، ص ٦٧، (چاپ ناصرى).

موجود بالضرورة المطلقة»<sup>(۱)</sup>.

در این مقطع از تحلیل، ابن سینا برخورد می‌کند به یک واقعیت منطقی که دیگران را بدان آگاهی نبوده است و آن بدین قرار است که سیستم منطقی ارسطونی پیوسته بر این مدار می‌چرخید و می‌چرخد که جهات یا مواد سه گانه همه از کیفیات نسبت میان موضوع و محمول قضیه به شمار می‌رود و هیچ جای تردید نیست که هر نسبتی بین موضوع و محمول تحقق پذیر باشد، باید به یکی از این جهات و کیفیات سه گانه ضرورت، امکان، یا امتناع مکلف و موصوف گردد. و چون در اصطلاح، خلّو ذات از این مواد سه گانه متمتع است یعنی هر شیء باید یا ضروری باشد و یا ممکن یا متمتع. اما از سوی دیگر آناتومی یک قضیه این است که از موضوع و محمول و نسبت حکمیه تشکیل گردد و هر گاه این سه جزء به هم پیوسته شوند آن گاه قضیه بنیاد شده و این شکل را قضیه بسیطه گویند. و هیچ قضیه‌ای نیست که از این سه عنصر اصلی تماماً یا بعضاً خالی باشد.

در این جا، اگر با ابن سینا هماهنگ شویم خواهیم به این نکته مشترک برخورد نمود که هر چند این قاعده امتناع خلّو ذات از مواد سه گانه، تمام مفاهیم تصویری و تصدیقی را شامل می‌گردد، زیرا هیچ شیئی از اشیاء چه ذهنی و چه خارجی نیست که از این جهات خالی باشد اما این قاعده قابل انطباق به شینیت وجودی لم یزلی و لایزالی حق

۱. الاشارات و التنبيهات، ج ۱ القسم الاول، النهج الرابع فی مواد القضايا و جهاتها، الفصل الثاني.

اشاره الى جهات القضايا و الفرق بين المطلقة و الضرورية، ص ۳۱۰.

تعالی نیست، زیرا این ضرورت و وجوبی که به حق تعالی گفته می شود از وجوب ذاتی تجاوز نمی کند و وجوب ذاتی هم جز به معنای نفی حیثیت تقییدیه نیست، و نفی حیثیت تقییدیه شامل همه مراتب وجود می گردد، از وجود باری تعالی گرفته تا همه خُرد و کلان هستی همه از مصادیق وجود بماهو وجودند و هر وجودی را پس از تفکیک ماهیتش می توان به وجود واجب الوجود بالذات توصیف نمود.

در این مرحله اگر با ابن سینا هماهنگ شویم خواهیم به این نکته باریک اما اساسی واقف شویم که امتناع خلوقات از مواد سه گانه هر چند همگانی است و بر هر مفهوم و شیء تصویری و تصدیقی، ذهنی و خارجی، حقیقی و غیر حقیقی به صورت منفصله حقیقیه گفته می شود. با وجود این در حریم قدس ربوبی هرگز روا نیست که به وجوب ذاتی بسنده کرده و او را به تنهایی به واجب الوجود بالذات توصیف نمائیم، زیرا همه افراد بالذات به وجود به ضرورت ذاتیه متصفند و این ضرورت اختصاص به مبدأ ندارد. در ضرورت ذاتی همچون «انسان گویای بالذات است به ضرورت ذاتیه» شرطی نهفته است که در مورد مبدأ وجود صادق نیست و آن اشتراط به وجود است، مثلاً گزاره بالا باید به درستی این گونه خوانده شود: «انسان گویای بالذات است مادامی که موجود است» و آن بدین لحاظ است که باید در قضایایی که به ذات اقدس الهی تعلق دارد یعنی ضرورتی که برتر از ضرورت ذاتیه است و مقید به «مادام الوجود» نیست انتخاب کنیم. از این رهگذر گزاره هایی که بر ذات و صفات الهی گویا می شود باید از این قید مصونیت داشته باشد. به همین ملاحظه جبر منطقی ایجاب کرده است که ابن سینا ضرورت ذاتیه را در

الهیات به معنای اخصّ به ضرورت مطلقه، که ضرورت وجود حق تعالی است تبدیل کند. و ضرورت مطلقه دیگر هیچ وابستگی به قید «مادام الذات موجوداً» ندارد و علی رغم ضرورت ذاتیه که وجود ظرف حکم ضروری است، در ضرورت مطلقه، وجود مطلق، که هم از قید حیثیت تقییدیه رهائی دارد و هم از قید حیثیت تعلیلیه، محمول قضیه وجودیه واقع می‌گردد. در این هنگام است که هماهنگ با ابن سینا از روی ضرورت منطقی باید بگوئیم «والضرورة قد تكون علی الاطلاق کقولنا: «اللّه تبارک و تعالی موجود».

بر اساس مطالبی که در بالا ذکر شد، صدرالدین شیرازی این گفته ابن سینا را پی جوئی کرده و مانند این است که از وی پرسش می‌کند: حال که به درستی، ضرورت حق تعالی را ضرورت مطلقه خواند باید نقیض آن را هم اگر نه امکان ذاتی بلکه امکان به معنای فقر بگوئیم و معنای امکان فقری قهراً سلب ضرورت فقری است و سلب سلب ضرورت فقری هم به معنای ضرورت ازلی (ضرورت مطلقه) است، و بدین جهت ملاصدرا توانسته است از ضرورت ذاتی، که از احکام ماهیات است، به کلی صرف نظر کند و به کھکشان دیگری که به وجود و مراتب آن تعلق دارد و با فلسفه او سازگارتر و گویاتر است روی آورد.

## ۷۱

التأمل فی تفسیر الامکان مطلقاً بسلب ضرورة العدم

قوله:

و معنى الامكان لدى العموم عمّ فانه سلب ضرورة العدم

اقول: اعلم انّ تفسير الامكان مطلقاً بسلب ضرورة العدم محل التأمل و ذلك لانّ الامكان الخاص الذي يتألف من سلب ضرورة الطرفين لا بدّ وان يكون احد طرفي السلب امراً ثبوتياً مخالفاً لمداول القضية الممكنة العامة فليس لنا ان نقول في الامكان مطلقاً هو سلب ضرورة العدم لانّ الممكنة الخاصة ليست قضية بسيطة واحدة بل القضيتين ممكنتين بالامكان العام، احديهما مسلوب بسلب ضرورة العدم والاخرى مسلوب بسلب ضرورتها المخالفة التي هي ضرورة الوجود مدلولها وان كان ذلك المخالف هنا امراً ثبوتياً، مثلاً اذا قلنا: «الانسان كاتب بالامكان العام» معناه انّ الكتابة ليست ضرورية العدم للانسان. فاذا اضفنا الى قضيتنا هذه «الانسان ليس بكاتب بالامكان العام» معناها انّ عدم الكتابة ليس ضرورياً للانسان والمجموع من القضيتين يعدّ في اصطلاح المناطقة «الامكان الخاص» ففي الامكان الخاص ضرورة العدم والوجود يكون مسلوباً.

هذا كلّ اذا كان توصيف القضية الواحدة بوصف الامكان الخاص فتحلّ تلك القضية الواحدة الى القضيتين، كلّ واحدةٍ منهما موصوفة بسلب ضرورة الطرف المخالف والطرف المخالف يمكن ان يكون عديمياً او ثبوتياً.

## ٧٢

## الامكان الخاص بمعنى السلب التحصيلي

قوله:

والسلب فيه عندهم تحصيلي من دون ايجاب ولا عدول

اقول: مفهوم الامكان الخاص هو السلب التحصيلي من الطرفين اى طرفي الوجود و العدم، فالامكان الخاص فى هذا التعريف هو ان الماهية او أى مفهوم من معانى العقليه او العرفية متوسط بين الوجود و العدم او على قول الشىء ككفّتى الميزان. و لكن لما كان الامكان العام هو السلب التحصيلي للطرف المخالف فقط يمكن ان يقال: ان الامكان الخاص هو التركيب من الامكانين العامين بحيث انه ليس له معنى سوى هذا التركيب من الامكانين العامين. لكن هناك اشكالا من جهة اخرى و هو انه بناء على انه لافرق بين السلب التحصيلي والمعنى العدولي الا فى الذهن فكيف يمكن ان يكون ذلك السلب من العوارض و لافى الجعل؟ فكيف يمكن تأثيرها فى الامكان بحيث يكون الامكان من عوارضها الذاتية، و هذا من دون فرق اصلاً بين كون الامكان معنى سلبياً تحصيلياً او عدولياً.

و بعبارة اخرى لو فرضنا ان الامكان ليس الا السلب التحصيلي الذى يصح هذا السلب عن الذات الممكنة، فالسلب العدولي ايضاً يصير من لوازم الماهية كالامكان بأى معنى كان يعد من لوازم الماهية فكيف يمكن تأثير الماهية فى هذه العوارض تحققاً او جعلاً؟ و تفسير لوازم الماهية بكلا الوجودين لا يكاد يهدم به الاشكال لان الوجود نفسه من العوارض المفارقة للمهية فكيف يمكن فرض لزومه.

و الحق الذى يقتضيه النظر الدقيق ان السلب هنا ليس الا السلب التحصيلي لضرورة الوجود و العدم فى مرتبة الماهية و الماهية هى التى تستلزم ذلك السلب، و ليس السلب التحصيلي يفارق العدول و الايجاب بالقصد و الاعتبار - كما ذكره بعض المحشّين المعاصرين - بل كل ذلك لان الامكان الخاص يرجع الى القضية الموجبة السالبة المحمول و معنى

تلك القضية التي كانت دائرة في افواه المناطقة القدماء انّ القضية السالبة المحمول تبقى على حالتها التحصيلية ومع ذلك اى مع احتفاظها بسلبها التحصيلى تحمل على موضوع القضية وتسير القضية السالبة المحصلة قضية موجبة سالبة المحمول. قال الحكيم السبزوارى:  
سالبة المحمول ايجاباً تعدّ

اذ ربط سلب ليس سلب الربط حدّ<sup>(١)</sup>  
وامّا اشكال تأثير الماهية فى هذه اللوازم مع اعتباريتها وعدم اصالتها جعلاً وتحققاً، فالجواب عنه: أنّه ليس هناك تأثير وتأثير بين الماهية و لوازمها و اطلاق اللوازم ههنا ليس الاّ بالمجاز والتشبيه، واللزوم بمعنى التبعية والتفرعية لا العلوية والمعلولية وذلك كتفرّع الاجناس البعيدة على الجنس القريب.

### ٧٣

#### نحو ارتباط الافتقار الى الامكان

قوله:

و الافتقار لازم الامكان من دون حاجة الى البرهان  
اقول: بينما دار الحديث بين الفلاسفة والمتكلمين فى علة الافتقار هل هى الحدوث كما عند المتكلمين او الامكان كما عند الفلاسفة؟ فتوجّه كلامهم الى السؤال عن نحو ارتباط الافتقار الى الامكان. ففى مباحث الماهية يعدّ الامكان من لوازم الماهية ولا يحتاج الى البرهان لانه ذاتي للمهية وذاتي

١. السبزوارى، شرح المنظومة، قسم المنطق، ص ٥٠ (چاپ ناصرى).



شيء لم يكن معللاً. و الحال انّ الذاتى والعرضى فى هذا المقام قد فرض  
انه بمعنى الذاتى والعرضى فى باب البرهان لا العرضى فى باب  
الايساغوجى ولا العرضى فى باب قاطيفوريوس اى فى باب الجواهر و  
الاعراض. والعرضى فى باب البرهان معياره هو أنه ما يعلّل كما انّ الذاتى  
فى معيار هذا الباب يترّف بانه لا يعلّل، فلا ينافى كون شيء واحد  
كالامكان ذاتياً فى باب البرهان فلا يحتاج الى التعليل من الخارج، و  
عرضياً فى باب الايساغوجى، بمعنى خروجها عن ذات الشيء صلاحية  
للحمل على الذات بلا واسطة. نعم، ربما يتفق انّ الذاتى فى باب البرهان قد  
يكون عرضياً فى باب الايساغوجى كما نراه فى الفصول بالقياس الى  
الاجناس القريبة والمتوسطة الى الاجناس العالية. ولكنّ الذاتى فى هذا  
الباب ليس معناه عدم الاحتياج الى العلّة كما هو فى الذاتى فى باب  
البرهان بل معناه الحمل على الذات بلا واسطة الثبوت او الاثبات. وهذه  
الخصوصية، اعنى العروض على الذات، تحتاج الى التعليل لانّ نفس ذات  
الموضوع ليس كافياً لعروض هذه الخصوصية المايّزة على الموضوع  
فيحتاج حملها على الموضوع الى الدليل، اعنى موضوع العلم لا الموضوع  
بمعنى الجوهر المقابل للعرض فى باب الجواهر والاعراض. بعبارة اخرى  
ليست كلمتي العروض والذاتى متناقضتان فى المفهومية حتى يقال:  
لا معنى للعوارض الذاتية فى تعريف العلم أولاً و رجوع البحث من  
المسائل الى المبادئ ثانياً بدليل انّ الذاتى لا يعلّل والعرضى يعلّل. و  
الجواب: انّ هذا الاشكال انما نشأ من الخلط بين العرضى والذاتى فى باب  
البرهان والذاتى والعرضى فى باب الايساغوجى.

## ٧٣ مكرر

نحو ارتباط الافتقار الى الامكان (مكرر)

قوله:

والافتقار لازم الامكان من دون حاجة إلى البرهان  
اقول: لا يخفى للواردين في العلوم العقلية انّ الامكان لو كان بمعنى  
الخاص فلا يمكن ان يكون مؤثراً في شيء او متأثراً من أي شيء لانه في  
حدّ الاقتضائية المحضة فكيف يمكن ان يقال: انّ الامكان علة للافتقار.  
لانّ الامكان بهذا المعنى ليس الاّ التساوى بين الوجود والعدم وكونه  
مؤثراً للافتقار يناهى هذه المساوات، اللهم الاّ انّ اللزوم ليس ولم يكن  
هيئنا بمعنى العلية والتأثير بل بمعنى التبعية والتفرعية وهو لا يناهى الاّ  
اللاقتضائية الذاتية للامكان الخاص فالامكان الخاص وان لم يكن الاّ  
سلب ضروريّ الوجود والعدم بالسلب التحصيلي، لكن تبعية مفهوم  
انتزاعي ايجابي كالافتقار لمفهوم سلبي ممّا لا محذور فيه.

هذا كلّ لو كان المراد بالامكان، الامكان الخاص الذي يكون من  
كيفيات النسبة في القضايا البسيطة والمركبة. اما معنى الامكان بمعنى الفقر  
فليس الامكان يستلزم الافتقار بل هو عين الافتقار والحاجة لانه من  
مراتب الوجود المقابل للغنى فكما انّ الوجود مقول بالتشكيك، كذلك  
الامكان بمعنى الفقر وبهذا المعنى من الامكان تنبّه صدر المتألهين في  
تفسيره لهذه الاية المباركة: «يا ايها الناس انتم الفقراء الى الله والله هو

الغني الحميد»<sup>(١)</sup> فقال انّ الناس هو عين الفقر والفاقة كما ان الله تعالى هو نفس الغنى و كما انّ الذات فى صفة الغنى ليس مأخوذاً فى مفهوم الغنى كذلك الفقراء فانّ المفهوم فى كليهما يكون بسيطاً (و ليس مركباً من الذات و المبدأ بل أخذ المبدأ فى الذات للتمكّن من الحمل و ليس هو جزء للمحمول او الموضوع فى القضية، و بعبارة اخرى المراد من الاضافة، الاضافه الاشراقية فليس فى البين غير تلك الاضافة و المضاف اليه.

## ٧٤

## وضوح بطلان القول بالبخت و الاتفاق

قوله:

و القول بالبخت و الاتفاق مع فطرة العقل لفي شقاق

اقول: البخت و الاتفاق يمكن ان يُستعملا و يُراد بهما نفى الحيثية الفاعلية فهو اذاً من واضحات الابطال و من افعليّاتها و مع ذلك كلّ نحن قد رَسَمناه فى شكله الدايفرامية الذى يمكن ان نقرئه هكذا that is to say (X)(B-I) كلّ ما اذا فرض أنّه بخت او اتفاق فهو محكوم بالامتناع. و ذلك لآته اذا فرضنا البخت فى نفسه و فسّرناه بأنّه المعلول من دون علة فاعلية اشراقية او الهية. كما اذا فرضناه موجوداً و معدوماً.

على انّ قضية «البخت و الاتفاق ممتنعان» يمكن ان يحاسب أنّها من

الأوليات و البديهيات لمكان بداهة صدقها في الذهن من دون دليل. فنفس حضورها في الذهن كافٍ للاذعان بصدقها و ذلك لأنَّ شأن البديهيات من التصورات او التصديقات أنَّها يتمثل في الذهن من دون واسطة شيء من الأشياء لا واسطة في الثبوت و لا واسطة في الإثبات كما في قضية «الممكن يحتاج الى المؤثر». و هذه القضية يعدّ من البديهيات الأولية لأنَّ كل ذهن انساني يذعن بصدقها بعد ما تصوّرها صحيحاً و لا تحتاج الى مزيد البرهان و تكرر البيان. نعم ربّما يكون اطراف القضية مبهماً تحتاج الى التبيين و لكن.

## ٧٥

### التأمل في برهان اثبات واجب الوجود

قوله:

يقضى بهذا كل حدس صائب      لو لم يكن مطابقاً للواجب  
اقول: لا يخفى على المتأمل في تحقيق الحقائق أنَّه يمكن اثبات وجود شريك الباري بعين هذا الدليل فأنَّه يمكن ان يقال: لو لم يكن شريك الباري مطابق في وجوبه الذاتي فهو اما لامتناعه لذاته و الحال انَّ الامتناع خلاف مقتضى طبيعة شريك الباري الذي هو مشترك مع الباري في الوجوب الذاتي، و اما لافتقاره الى السبب الذي ليس الا الامكان الذاتي الذي يكون مناطاً للافتقار او الامكان بمعنى الفقر الذي عين الافتقار و كلاهما خلاف فرديته لشريك الباري في الوجوب الذاتي.  
ان قلت: مفهوم شريك الباري هو المناط لامتناعه.

قلتُ: الشركة من الاضافات المتساوية الاطراف فاذا كان الشيء المفروض في الذهن شريكاً للبارى فنفس البارى يكون شريكاً لهذا الشيء لامحالة فعلى هذا اذا فرض ان الشركة مع البارى في الوجوب يعدّ منوطاً للامتناع فليكن نفس هذه الشركة منوطاً لامتناع البارى فيكون وجود البارى ايضاً ممتنعاً، فيسقط الدليل عن الدلالة على اثباته تعالى و اذا كان الامتناع خلاف مقتضى طبيعة واجب الوجود لذاته فليكن امتناع شريك البارى خلاف مقتضى طبيعة شريك البارى التى ليس الا الوجوب الذاتى فيوجب امتناع وجود كليهما مضافاً الى ان هذا الدليل قد افترض فردية واجب الوجود فى العين قبل اثبات وجوده، والفردية لامعنى لها الا الوجود العيني وهذه مصادرة بالمطلوب.

على ان هذه القضايا كقولنا: «واجب الوجود موجود وشريك البارى ممتنع» تكون من القضايا اللائتيّة التى تؤخذ أداة الشرط فى عقدها الوضعى فلا تكون من الحملات ولا من الشرطيات التى تؤخذ أداة الشرط فى النسبة بين المقدّم والتالى. فاذن، كان مفاد تلك اللائتيّات أنّه كلّما اذا وجد فى الخارج بالامكان العام او بالفعل شيء، وصدق عليه أنّه واجب الوجود فهو متصف بالموجودية بالضرورة الذاتية، كما أنّه اذا فرض بالفرض المحال وجود شيء، يصدق عليه أنّه شريك البارى فهو موصوف بالامتناع. ومعلوم أنّه اذا كان فردية واجب الوجود فى الخارج بالشرط و الفرض الذى بمعنى اللائتيّة فى الثبوت، فكيف يمكن اثبات واجب الوجود بالثبوت القطعى و البتّى؟ فان النتيجة تالية لأخس مقدماتها فافهم وتأمل.

## في اثبات واجب الوجود

قوله:

او هو لافتقاره إلى السبب والفرض فرديته لما وجب  
اقول: و يمكن ان يكون عدمه لامر لازم لا للمهية بل للهوية<sup>(١)</sup>.

١. كانت السطور الآتية هي آخر ما سطره يراع المؤلف التحرير على الفراطيس، بعد أن ترك قلمه البارع جانباً إذ أصيب بوعكة شديدة حمل بعدها بقليل إلى المستشفى (الثالثة بعد الظهر ١٧/٤/٧٨)، ثم التحق في اليوم التالي بالرفيق الأعلى، و شنع جنماته الطاهر وسط حشد غفير من أحبائه طلاب الحكمة وأهل المعرفة، وهم يودعونهم بدموعهم الفزيرة فأودعوه الرمس إلى جوار المرقد المطهر لستى فاطمة المعصومة (س) و ضريح والده المكرّم.

وستبقى الفروح والجروح التي خلفتها التيارات على أقدسة محبيه دامية أبداً الدهر. وكيف لا؟ وقد شاهدوا بأناسي أعينهم آخر شعلة منيرة خلفتها قوافل الحكمة والحرية وركبان الكرامة والفضيلة و هي تنطفئ و يأفل ويخفت نورها و سناها.

اللهم اسبغ على علمائنا الأفاضل بنعمة الزهد والنصح والساداد والحكمة.



## الفهارس الخاصّة

- فهرس الاعلام و الامكنة و الكتب و الطوائف

و الفرق الواردة في التقديم

- فهرس الالفاظ و المصطلحات الفلسفيّة الواردة

في التعليقات

- فهرس الأعلام و الكتب الواردة في التعليقات





## فهرس الأعلام و الأمكنة و الكتب و الطوائف و الفرق الواردة في التقديم

آية الله الشهيد مرتضى مطهري	آدم ١٧
(الأستاذ مرتضى مطهري) ٣١، ٣٢	آسيا ١٢
ابن رشد ٢١، ٢٨، ٤٩	آسية الصغرى ١٥، ١٤
ابن سينا ٢١، ٢٤، ٢٥، ٢٦، ٢٨، ٣٣	آثيل ٨
٤٩، ٣٩	آية الله البروجردى (آية الله العظمى
ابن عربي ٢٦، ٣٣	السيد حسين الطباطبائي
اتولوجيا ٢١	البروجردى) ٣٤، ٥٠
أرسطو ١٩، ٢٠، ٢١، ٢٢، ٢٣، ٢٤	آية الله الدكتور مهدي الحائري
٢٥	اليزدي (الأستاذ حائري، الأستاذ
إسبانيا ١٧	مهدي حائري اليزدي المرحوم
إسفنديار ٨	الأستاذ حائري، المرحوم الأستاذ
اغوسينوس ١٧	مهدي حائري اليزدي، مهدي
أفلاطون ١٩، ٢٠، ٢١، ٢٢، ٢٤، ٤٨	حائري اليزدي) ٥٠، ٣٤، ٣٩، ٤٠
الأتينيين ٢٣	٤١، ٤٢، ٤٥، ٣٢، ٣٣، ٤٠، ٤٥، ٣٣
الإحياء الكبير ٢٩	٤٨، ٣٢
الأخميني ١٢، ١٣، ١٥	آية الله السيد أحمد الخوانساري ٣٤
الأخمينية ١٣	آية الله السيد محمد حجت كوه
الأرثوذكسية ١٨	كمري ٣٤
الأروبيان ١٤	

الأروبيين ٢٩، ٢٦	البروفسور فرانكا ٤٨
الأسفار الأربعة لملاًصدرا ٣٤	البروفسور لانغ ٤٨
الإسكندر الأفروديسي ٢١	اليودية ٧
الإسكندراتيين ١٩، ٢٠، ٢١، ٢٣	البوسنة ١٨
الإسكندرية ٢٣، ٢١	البوغومولسيتية ١٨
الإسماعيلية ٢٤	البيزنطية ١٨
الاشارات و التنبيهات ٢٤	البيغوثية ١٨
الإشراقية ١٧، ٢٢، ٢٧	الپارتيين ١٦
الإشراقيين ٢٧	الناسوعات ٢١
الأقوام الآرية ٧	التحدث في الطريقة الديكارتية ٣٠
الإمام الخميني ٣٤	التفاحة ٢١
الإمكان العام ٣٩	التوراة ١٢، ٢٠
الأناجيل ١٥، ٢٠	التعليقات على تحفة الحكيم ٥١
الأوتيفوريين ١٧	الجمهورية ١٦، ٢٤، ٤٤
الأوروبية ١٨	الحاج الملاًهادي السبزواري ٢٩
الإيرانيون ١٧، ١٩، ٢٢	الحجة في الفقه في علم الأصول ٥٠
الإيرانيين ٩، ١٠، ١٢، ٢٠، ٢٦	الحكماء المسلمين ٢٣، ٤٣
البحر الأبيض المتوسط ١٥	الحكمة المتعالية ٢٧، ٣٢، ٣٤
البروتستانت ١٨	الحكمة المشائية ٣٤
البروفسور استيونسن ٤٨	الحكمة الناصرية ٣٠
البروفسور أشميتز ٤٨	الحكمة و الحكومة ٣٣، ٤٢، ٤٣، ٤٤
البروفسور ساوان ٤٨	٤٤، ٤٥، ٤٦، ٤٧، ٤٨
البروفسور فايرودر ٤٨	الحكيم صدر المتألهين (ملاًصدرا)

الصين ١٨، ٩، ٧	٤٠، ٣٣، ٣٤، ٤٥، ٤٩
الطريقة الصادقة للتوحيد أو	الحوزة العلمية ٣٤
الأنثولوجيا التوحيدية ٣٩	الدانوب ١٥
الطوسي ٣٤	الدكتور إبراهيم مذكور ٢٠
الغازار رحيم موسائي الهمداني (ملاً	الدكتور تقي أراني ٣١
لاله زار) ٣٠، ٣٠	الدكتور حسين نصر ٤٨، ٤٩
العلاقة بين الوجود و الماهية في	الدكتور مهرداد بهار (الدكتور بهار)
فلسفة ابن سينا ٣٩	٨، ٧
العلامة السيد محمد حسين	الربوبية ٢١
الطبائبي (العلامة الطبائبي،	الرسالة النيجرية ٣٢
المرحوم العلامة السيد محمد حسين	الرواقيون ٢١
الطبائبي، المرحوم العلامة	الروم ١٥، ٢٢
الطبائبي) ٣٠، ٣٢، ٣٢، ٣٩، ٤٠،	الرومان ١٤، ١٥
٤٥، ٣٩، ٣٠، ٣٢	الزرادشتين ٢٠
العلم الحضورى ٤٨	الزرادشتيون ١٩
العهد القاجاري ٢٩	الزرادشتية ٧، ١٢، ١٣، ١٤
الغريون ٢٦	الزروانية ١٢، ١٣
الغنوصية ٢٢	السريانيين ٢١
الفارابي ٢١، ٢٤، ٢٨، ٣٣، ٤٤	السهروردي ٣٣، ٤٩
الفرات ١٥	السيد جمال الدين الأسد آبادي ٣٢
الفلاسفة الغربيين ٤٣	السيد محمد باقر الصدر ٣١
الفلاسفة المسلمين ٢٥، ٢٧، ٤٨	السيد مصطفى محقق الداماد ٥٢
القسطنطينية ٢٠	الشفاء ٣٤

القضية و العلم التصديقي ٣٩	المعتزلة ٢٣
القوانين ١١، ٢٤	المقدسة في قم ٣٤
الكانتوليكية ١٨	الميترائيسم ١٦
الكنفوشيوس ٧	المؤسسة الإيرانية لدراسة الثقافات ٤١
الكوشانيين ٧	النسطورية ١٩
الله في فلسفة كانت ٣٩	النسطوريين ٢٠
المانوية ١٤، ١٦، ١٧، ١٨، ٢٠، ٢٢	الوعي و الشهادة ٤٠
المأمون ٢٠	الولايات المتحدة الأميركية ٣٥
المتافيزيقيا ٣٧، ٣٩، ٤٠	الهرسك ١٨
المتكلمين ١٩، ٢٦، ٢٧	الهند ٧، ٩، ٢٠
المحقق الأصفهاني ٥١	الهنود ١٢
المذهب الكاتوليكي ١٦	إلياذة ٨
المرحوم سيد جمال الدين	اليقوبيين ٢٠
الأسدآبادي ٣٢	اليونان ٧، ٨، ٢١
المرحوم محمد علي فروغى ٣٠، ٣١	اليونانيون (اليونانيين) ٢٦، ٢٣، ٢٦
المزدكية ٢٠	اليونستانتين ١٥
المسلمين ٢١، ٢٢، ٢٣، ٢٥، ٢٦	البونسكو ٣٩
٢٧، ٣٨، ٤٣، ٤٤، ٤٨	اليهود ١٢، ١٣، ٢٠، ٣٠
المسيح ١٦، ١٧، ١٨	امارتين لوثر ١٨
المسيحيون ١٦	إميل برنه ٣٠
المسيحية ١٤، ١٥، ١٨، ١٩	إيران ٧، ٨، ٩، ١٠، ١٤، ١٦، ١٨، ١٩
المشائين ٢٧	٢٠، ٢١، ٢٩، ٣٠، ٣١، ٣٣، ٤٩
المصري ٢٢	

٢٨ يارابان	١٥ إيطاليا
بحوث العقل العملي ٣٣، ٣٧، ٣٨.	أبي جعفر المنصور ٢٠
٤٥	أنير الدين الأبهري ٣٤
بحوث العقل النظري ٣٣، ٣٦	أرسطو ١٩، ٢٠، ٢١، ٢٢، ٢٣، ٢٤.
بدر الزمان قريب ٨	٢٥
بريطانيا ١٤، ١٥، ٤٣	أروبا ١٤، ٢٦، ٢٨، ٣١
بغداد ٢٠	أشعيا ١٣
بلغ ٧	أصحاب الحكمة المتعالية ٢٧
بلغاريا ١٨	أصحاب مدرسة ابن رشد اللاتينية
بلورتاك ١٥	٢٨
بوذا ١٧	أصول الفلسفة و منهج الواقعية ٣١.
بولص الإيراني ١٩	٣٢
بيت الحكمة ٢٠	أفريقيا ١٥، ١٧
بين النهرين ٧، ١٦	أفضل الملك الكرمانى ٣٠
تاريخ الأدب فى ايران ٢٠	أفلاطون ١٩، ٢٠، ٢١، ٢٢، ٢٤، ٤٨.
تاريخ الفلسفة فى العالم الاسلامي	أنوشيروان ١٩
٢٠	أورشليم ١٣
تاسوعات ٢١، ٢٢	أوروبا الشرقية ١٨
تركستان ١٧	أهرمن ١٣، ١٥
تركيا ٣٠	أهل السنة و الجماعة ٢٣، ٤٣
توشيهيكوايزوتسو ٤٩	أهورا ١٥
توماس آكويناس ٢٨، ٤٩	أهورامزدا ١٣
تيمانوس ١٦	بابل ١٢

جالينوس ٢٠	ذبيح الله صفا ٢٠
جامعة تورنتو ٣٥	ذوالنون (ذي النون) ٢٢، ٢٢
جامعة تورنتو الكندية ٤٨، ٤٢، ٣٥	راسل ٤٩، ٣٣
جامعة طهران ٣٩، ٣٧، ٣٥	رسالة التصور و التصديق
جامعة نيويورك ٤٨	لصدرالدين الشيرازي ٤٠
جان جاك روسو ٤٦، ٤٣	رستم ٨
جندي سابور ٢٠	رنسانس ٢٨
جنوب فرنسا ١٨	روما ١٥، ١٤
جيمز ٤٩	زرادشت ١٧
حافظ الشيرازي ١٥	سقراط ٢١، ٧
حرآن ٢٠	شبه القارة الهندية ٧
حميد عنایت ٩	شرح خواجة نصيرالدين الطوسي
حنّا الفاخوري (الفاخوري) ١٠، ١٠	على الإشارات و التنبيهات لابن
خلفيّة ٤٤	سینا ٣٤
خليل الجبر (الجبر) ٢١، ٢٠	شرح ملاصدرا على «الهداية» لأنثیر
خواجة نصیر الدین طوسی ٣٤	الدين الأبهري ٣٤
دانس اسكان ٤٩	شرح منظومة الحكيم المسجوازي
دانيال ١٤	٣٤
دراسة حول الإمكان ٤٠	شمال أفريقيا ١٧
دي بور ٢١	شمونيل ١٢
ديكارت (رينه ديكارت) ٢٩، ٢٨	شيخ الإشراق ٢٧
٢٩، ٣٣، ٣١، ٣٠	صاحب بدائع الحكم ٣١
ديونوسيوس ٢٢	صدر الدين الشيرازي (صدر

كتاب الحكمة والحكومة ٤٣، ٤٦، ٤٧	المتألهين الشيرازي (٤٠، ٢٩)
كتاب الشفاء لابن سينا ٣٤	صدر المتألهين ٣٩، ٤٠
كتاب «العلم الكلبي» ٣٦	صربيا ١٨
كتاب «العلم الكلبي أو فلسفة ما بعد الطبيعة» ٣٥	طهران ٢٠، ٣٥، ٣٧، ٣٩، ٥١
كتاب «المدينة الفاضلة» ٤٤	عبد المحمد آيتي ٢٠
كتاب «النطق» ٣٠	عقل در تاريخ [العقل في التاريخ] ٩
كتاب «بحوث العقل العملي» ٣٨، ٤٥	عيسى ١٥، ١٦
كتاب «بحوث العقل النظري» ٣٦	غورديانوس ٢٢
كتاب دياكرت ٣٠	فارس ١٣
كتاب «كلام حول التوجيه الصحيح للعقل» ٢٩	فرنسا ١٥، ١٧، ١٨
كتابون مزداپور ٧	فرنسيس بيكن ٢٩
كلية الشريعة في جامعة طهران ٣٩	فلسفتنا ٣١
كنت دوغوبينو ٣٠	فلوطين ١٩، ٢١، ٢٢، ٢٤
كندا ٣٥	قضية باسم الموجبة المعدولة
كوروش ١٢، ١٣، ١٤	المحمول ٤٠
كهنة اليهود ٣٠	قم (مدينة قم) ٣٤، ٣٤
لاوتوسوي ٧	كارل ياسبرس ٧
ما بين النهرين ٧	كانت ٧، ٨، ١١، ١٤، ١٥، ١٧، ١٨
ماركس ٤٨	٢٠، ٢١، ٢٢، ٢٥، ٢٦، ٢٩، ٣١، ٣٢
	٣٣، ٣٦، ٣٩، ٤١، ٤٢، ٤٩، ٥١
	كتاب «الاتفاق الاجتماعي» ٤٦
	كتاب الأسفار ٣٩
	كتاب «الجمهورية» ٤٤



- ماني ١٨، ١٧، ١٦  
 ما هي الموجبة السالبة المحمول؟  
 نيكلسون ٢٢  
 ودا ١٤  
 ويتغنشتاين ٤٩  
 هانزى كرين ٤٩  
 هرم الوجود ٤١، ٣٣  
 همشهري ٨، ٧  
 هومروس ٨  
 هيفل ٨، ٩، ١٠، ١١، ١٢، ١٣، ١٤  
 ٣٣  
 هيوم ٢٨  
 يهودا ١٣  
 يهوه ١٤  
 ١٨، ١٧، ١٦  
 ما هي الموجبة السالبة المحمول؟  
 ٣٩  
 مجلة «الأفكار الجديدة في العلوم الإنسانية» ٣٩  
 مجلة المقالات والدراسات ٣٩  
 مجلة كلية الآداب ٣٩  
 مسيرة الحكمة في أوروبا ٣١  
 مصر ٢٢، ١٧  
 مقالة «الوجود و الماهية في فلسفة ابن سينا» ٣٩  
 ملاًصدا ٤٩، ٤٥، ٣٤، ٣٣، ٤٥  
 من الأسطورة إلى التاريخ و من التاريخ إلى الأسطورة ٧  
 منتدى الحكمة و الفلسفة ٤٠  
 موسى بن ميمون القرطبي ٢٨  
 ميترا ١٦، ١٤  
 ميترائيسم ٢٢، ١٦، ١٤  
 ميرزا مهدي الآشتياني ٢٣  
 ميشيفان ٢٣  
 مؤسسة الدراسات والبحوث الثقافية ٢٣  
 نصيبين ١٩

## فهرس الالفاظ و المصطلحات الفلسفية الواردة فى التعليقات

الاتحاد الانئين ١٣٤	الابناء ١٥٤
اجتماع الضدين ١٤١، ١٣٧، ١٣٦	الاتحاد ١٣٢، ١٣٣، ١٤٥، ١٧٦،
اجتماع النقيضين ١٢٣، ١٣٦، ١٣٧	١٧٧، ١٩١
١٣٨، ١٤١، ١٨٢، ١٩٥	الاتحاد فى الوضع و الموضع ١٧٧
اجتماع النقيضين و ارتفاعهما ١٢٣	الاتفاق ٢٠٦، ٢٠٧
اجزاء مقدارية ١٤٩	الاثبات ١٣٣، ٢٠٥، ٢٠٧
احكام الوجود ١٢١	الاجزاء التحليلية ١٤٩
ارتفاع النقيضين ١٢٣، ١٨٢	الاجزاء التحليلية و العقلية ١٤٨،
اصالة المهية ١٢٦	١٥٤
اصالة الوجود ١٢١، ١٤٤، ١٥٠	الاجزاء الخارجية ١٤٧، ١٤٨، ١٤٩
١٧٣	الاجزاء الخارجية الماهوية ١٤٨
اضافة اشراقية (الاضافة الاشراقية)	الاجزاء الخارجية المقدارية ١٤٧
١٢١، ١٧٨، ١٧٩، ١٨٠	الاجسام المادية ١٥٦
اضافة مقولية (الاضافة المقولية)	الاجناس البعيدة ٢٠٤
١٢٠، ١٧٤، ١٨٧	الاجناس العالية ٢٠٤
إعادة المعدوم ١٥٤، ١٥٥، ١٥٦	الاجناس القريبة ٢٠٤
١٥٧	الاحاطة ١٣٢
اقسام الوجود ١٧٥، ١٧٦	الاحاطة القياسية ١٧٨

١٩٧، ٢٠٤، ٢٠٥	الاحكام الايجابية ١٤٣
الاعيان ١٩٠، ١٩٦	الآخريه ١٣٥
الافاضة ١٦٨	الأذهان ١٣٧، ١٦٠، ١٩٠
الافتقار ٢٠٤، ٢٠٥، ٢٠٦، ٢٠٨	الإسناد الحقيقي ١٢٨
الافراد الذاتية ١٨٩	الاشارة العقلية ١٧٦
الاقتضاء ١٦٥، ١٧٥، ١٨٨	الاشتراك ١٢١، ١٢٥، ١٢٧، ١٣٣
الامتناع ١٣٨، ١٣٩، ١٨١، ١٨٨	١٤٤، ١٤٥
١٩٥، ٢٠٨، ٢٠٩	الاشتراك اللفظي الاصطلاحي ١٢٧
الامتناع الذاتي ١٩٧	الأشدية ١٣٥
الامتياز ١٢١، ١٢٥	الإسراق ١١٨، ١٢٠، ١٦٨
الامر العدمي ١٩٣	الاشياء الممكنة ١٩١
الامكان ١٢٣، ١٧٠، ١٧٨، ١٨٠	الاضافات ١٣٨، ١٧٣، ١٧٥، ١٧٦
١٨١، ١٨٢، ١٨٦، ١٨٧، ١٨٨	١٧٨، ١٩٤، ٢٠٨
١٩٠، ١٩١، ١٩٢، ١٩٣، ١٩٤	الاضافات المتساوية الاطراف ٢٠٨
١٩٦، ١٩٧، ١٩٨، ٢٠١، ٢٠٢	الاضعفية ١٣٥
٢٠٣، ٢٠٤، ٢٠٥، ٢٠٦، ٢٠٨	الاطلاق ١٥٢، ١٧٨، ١٨٦، ١٩٨
الامكان الخاص ١٨١، ١٨٩، ٢٠١	٢٠٠
٢٠٢، ٢٠٣، ٢٠٦	الاطلاقية ١٨٤، ١٨٧
الامكان الذاتي ١٥١، ١٧٨، ١٨١	الاعتبار ١٤١، ١٥١، ١٨٩، ٢٠٣
١٨٦، ١٨٧، ١٨٨، ١٩٧، ٢٠٨	الاعتباريات النفس الامرية ١٧٦
الامكان الذاتي الخاص ١٨١	الأعدام ١٥٢، ١٥٣، ١٩١، ١٩٢
الامكان العام ١٣٧، ١٤١، ١٨١	الاعدام الإضافية ١٥٣
٢٠٢	الاعراض ١٢٨، ١٧٥، ١٧٧، ١٩٣

الامكان الفقرى ١٨٥	الايجاد ١٦٨، ١٦٩، ١٧٠، ١٧١، ١٧٢
الامكان بالفير ١٩٦	
الامكان بمعنى الفقر ١٧٨، ١٨٠، ١٨٦، ١٨٧، ١٩٠، ١٩٧، ١٩٨	الايساغوجى ١٢٧، ١٢٨، ١٣٤، ١٩٧، ٢٠٤، ٢٠٥
٢٠٨، ٢٠٦	البيئات العملية ١٣٧
الامور التدريجية ١٨٢	البخت ٢٠٧
الامور الجسمانية ١٤٦	البديل للوجود ١٥٩
الانتساب ١٧٣، ١٩٧	البدهيّات ٢٠٧
الانحصار ١٧٤، ١٧٥	البراهين اللّمية ١٣٥
الانضمامى ١٧٦	البرهان ١١٩، ١٢٧، ١٢٨، ١٨٠
الانفصال الحقيقى ١٦٨، ١٨٨	للبرهان الصّديقين ١٨٠
الانقلاب ١٤٤، ١٤٨	البرهان اللّقى ١١٨، ١٧٩
الانقلاب الصحيح ١٤٤	البسايط ١٧٧
الانوار ١٣٦	البطون ١٣٥، ١٣٦
الانوار الإسفهدية ١٣٦	التأثر ١٦٥
الانواع المجردة ١٧٤	التأثير ١٧٥، ٢٠٤
الإنّى ١١٨	التأخر ١٣٢، ١٥١
الإنية (انيتها) ١٣٥، ١٢٩	التبعية ١٦٥، ٢٠٤، ٢٠٥
الاوليات ٢٠٧	التحليل اللفظى ١٦٩
الاولى الذاتى ١٣١، ١٦٢، ١٧٢	التردد الثبوتى ١٣٣
١٨٥، ١٩٣، ١٨٩	الترديد الانبائى ١٣٣
الاولية ١٢٨، ١٣٥، ١٣٦، ١٣٧	الترديد الذهنى ١٣٣، ١٥٠
٢٠٧، ١٩٢	التركيب ١٣٢، ١٤٨، ١٤٩، ١٧٦

التقرّر الماهوى ١٧١، ١٧٠	١٧٧، ٢٠٢
التقرّر الوجودى ١٧٠	التركيبات الانضماميّة ١٧٧
التكثّر ١٥٨٧، ١٧٢	التركيب الاتحادي ١٧٦
التكثّر الكمى ١٤٩	التسلسل ١٢٧، ١٩٦
التمثيل ١٣٤، ١٤٦، ١٤٧، ١٥٧	النسبيه ١٣٤، ١٥٧، ١٩٠، ١٩٤
التناقض ١٥٧، ١٥٩، ١٦٠، ١٦١	٢٠٣
١٦٧، ١٩٢	التشخيص الحقيقى
التواطى ١٣٣، ١٣٩، ١٤٤	التشكيك ١٢١، ١٢٤، ١٣٣، ١٣٤
التبوت ١٢٤، ١٦٤، ١٨٠، ١٨١	١٣٥، ١٤٤، ١٥٠، ١٥١
١٨٨، ٢٠٥، ٢٠٧، ٢٠٩	التشكيك الخاصى ١٢١، ١٣٢
التبوت الاضافى ١٥٢، ١٥٣	١٣٣، ١٣٤، ١٣٥، ١٤٤، ١٥١
الجاعل ١٦٨، ١٧٠، ١٧٣	التشكيك العامى ١٣٣، ١٤٤
الجاعلية ١٧٢	التشكيك فى الماهية ١٧١
الجميل ١٦٨، ١٦٩، ١٧٠، ١٧١	التصديقات ٢٠٧
١٧٢	التصوريات ٢٠٧
الجنس ١٤٨، ١٤٩، ٢٠٤	التعلق ١٥٦، ١٧٨
الجنس القريب ٢٠٤	التعلق الاشرافى ١٥٦
الجنسية ١٣١	التعليلية ١٢٢، ١٢٥، ١٢٦، ١٥٢
الجواهر ١٢٨، ١٧٥، ١٩٧، ٢٠٤	١٨٣، ١٨٨، ١٨٩
٢٠٥	التفرعية ٢٠٤، ٢٠٥
الجوهر ١٢٧، ١٢٨، ٢٠٥	التقدم ١٢٢، ١٥١
الجوهرى ١٢٧	التقرّر ١٦٦، ١٧٠، ١٧١
الجهات ١٩٣، ١٩٤، ١٩٧	التقرّر الذاتى ١٧٠

الحال ١٢٣، ١٢٨، ١٣٠، ١٦٥.	الحكم الايجابى ١٤٢، ١٤٣.
١٧١، ١٧٢، ١٨٦، ١٩١، ٢٠٤، ٢٠٨.	الحكمة ١١٨، ١٢٢، ١٢٩، ١٣٤.
الحجاب الاكبر ١٣٠	١٣٦، ١٤٥، ١٧٣
الحذ ١١٩، ١٢٦	الحكمة التشكيكية ١٣٤
الحدوث ١٥٤، ١٥٦، ١٥٥، ١٨٢.	الحكمة الخاصة ١٣٤
٢٠٤	الحكمة المتعالية ١٣٤، ١٨٠.
الحدوث الزمانى ١٨٢	الحمل ١٢١، ١٢٢، ١٢٥، ١٣١.
الحدود ١٢٠، ١٤٦، ١٩٣	١٤٣، ١٥٢، ١٥٣، ١٥٩، ١٦٠.
الحدود الحقيقية للوجودات ١٩٣	١٦٢، ١٧٢، ١٧٤، ١٧٧، ١٨٩.
الحركات المرضية و الجوهرية ١٨٢	١٩٣، ١٩٥، ٢٠٥، ٢٠٦.
الحركة ١٥٠، ١٧٦	الحمل الاولى ١٣١، ١٤٥، ١٦٠.
الحضور ١١٨، ١٢٠، ١٣٠، ١٤١.	١٦٢، ١٧٢، ١٧٤، ١٨٩، ١٩٣، ١٩٥.
الحضور الاشراقى ١٢٠	الحمل الاولى الذاتى ١٣١، ١٦٢.
الحضور العينى ١٢٠	١٧٢، ١٩٣، ١٩٥.
الحقائق الضعيفة ١٧٦	الحمل الذاتى ١٢٢.
الحقائق العينية الخارجية ١٥٦	الحمل السابع ١٢٥، ١٤٥، ١٥٢.
الحق الاول ١٢٩	١٥٣، ١٥٩، ١٦٠، ١٨٩، ١٩٣.
الحق تعالى ١٢٥	الحمل السابع الذاتى ١٤٥، ١٥٢.
الحقيقة البسيطة ١٤٩	١٥٣، ١٨٩.
الحقيقة البسيطة الميئة ١٣٥	الحمل السابع الصناعى ١٥٣، ١٦٠.
الحقيقة الربطية ١٧٦	١٨٩
الحقيقة الشخصية ١٢٦	الحمل السابع الصناعى البتّى ١٦٠.
الحقيقة العينية ١٧٢	الحمل السابع الصناعى العرضى

١٨٩، ١٥٣	١٤٢، ١٤٤، ١٤٥، ١٥٨، ١٦٣،
الحمل الشايع العرضى ١٥٣	١٦٤، ١٦٥، ١٩٥
الحمل الشايع اللابئى ١٦٠	الخلف ١٥٧، ١٥٨، ١٦٠، ١٩٢،
الحمل الشايع بالعرض ١٢٥	١٩٦
الحمل فى الذهن ١٢٥	الخلف و التناقض ١٥٨، ١٩٢
الحمليات ١٣٧، ٢٠٨	الدايغرامية ٢٠٧
الحمليات الحقيقية ١٦١	الدور ١٢٧، ١٢٩، ١٨٢، ١٩٨
الحيثيات ١٢١، ١٢٢	الذات ١٢٤، ١٢٧، ١٢٨، ١٣١،
الحيثيات التقييدية ١٨٣	١٥٦، ١٥٨، ١٦٤، ١٦٥، ١٦٦،
الحيثية ٢٠٦	١٦٧، ١٧١، ١٧٢، ١٧٣، ١٧٥،
الحيثية الاطلاقية ١٨٧، ١٨٤	١٧٧، ١٨٠، ١٨٥، ١٨٦، ١٨٧،
الحيثية التعليلية ١١٦، ١٢٢، ١٥٢،	١٩٧، ١٩٨، ٢٠٠، ٢٠٤، ٢٠٥، ٢٠٦،
١٨٣، ١٨٧	الذاتى ١٢٢، ١٢٤، ١٢٥، ١٢٧،
الحيثية التقييدية ١٢٢، ١٢٦، ١٥٢،	١٢٨، ١٣١، ١٤٥، ١٥١، ١٥٢،
١٨٣، ١٨٤، ١٨٥، ١٨٦، ١٨٧،	١٥٣، ١٦٢، ١٦٤، ١٧٠، ١٧١،
١٨٨، ١٨٩	١٧٢، ١٧٤، ١٧٨، ١٨١، ١٨٢،
الحيثية الفاعلية ٢٠٦	١٨٣، ١٨٦، ١٨٧، ١٨٨، ١٨٩،
الخارج ١٢٥، ١٣٣، ١٣٦، ١٣٧،	١٩٣، ١٩٧، ٢٠٤، ٢٠٥، ٢٠٨،
١٣٨، ١٣٩، ١٤٠، ١٤١، ١٤٢،	الذاتيات ١٢٨، ١٦٤، ١٦٥، ١٦٧،
١٤٣، ١٤٤، ١٤٥، ١٤٦، ١٦٠،	الذوات الممكنة ٢٠٣
١٦١، ١٦٢، ١٦٣، ١٦٤، ١٧٦،	الذهسن ١٢٥، ١٣٣، ١٣٦، ١٣٩،
١٨٧، ١٩٠، ١٩٢، ١٩٤، ١٩٥،	١٤٠، ١٤١، ١٤٢، ١٤٣، ١٤٥،
الخارجى ١١٨، ١٢٤، ١٣٨، ١٤٠،	١٤٦، ١٥٠، ١٥١، ١٥٢، ١٥٨،

السلب الكلى ١٣٧	١٦٠، ١٦١، ١٦٢، ١٦٣، ١٦٤
المسخية ١٢٢	١٧٦، ١٧٨، ١٧٩، ١٩٤، ٢٠٢
السوالب ١٧٦	٢٠٨، ٢٠٧
الشابع الذاتى ١٢٥، ١٤٥، ١٥٢	الذهنى ١١٨، ١٢٥، ١٣٣، ١٣٥
١٨٩، ١٥٣	١٣٦، ١٣٧، ١٣٨، ١٤٠، ١٤٢
الشابع بالعرض ١٢٥	١٤٣، ١٤٤، ١٤٥، ١٤٦، ١٥٠
النسج ١٤٤، ١٤٥، ١٤٦	١٥٢، ١٥٨، ١٦٣، ١٦٤، ١٦٥
الشخصية ١٢٦، ١٣١، ١٥٤، ١٥٥	الرابطه الاتفاقيه ١٢٣
١٥٧	الربط ١٢٢، ١٤٧، ١٧٦، ١٧٨
السدة والضعف ١٣٢، ١٥١	١٧٩، ١٨٠، ١٨٧، ١٩٥، ٢٠٣
الشرطيات ١٣٧، ١٦٠، ٢٠٨	الربط الوجودى ١٨٠، ١٨٧
الشهود ١٢٠	الربط الوجودى الاشراقى ١٨٠
الصانع ١٤٠	الروابط ١٧٥، ١٩٠
الصدورى ١٤٦	الروابط المقوليه ١٧٩
الصور الجسميه ١٥٦	الزمان ١٥٤، ١٥٥، ١٨٢
الصور الذهنيه ١٤٦	الزيادة ١٢٣، ١٢٤، ١٥١
الصورة ١١٨، ١٣٠، ١٤٥، ١٤٦	الزيادة المقداريه ١٢٤
١٦٣، ١٦١، ١٥٧، ١٥٦، ١٤٩، ١٤٨	السبب ٢٠٨، ٢٠٩
الصورة الجسميه ١٥٦	السكونات المتتاليه ١٥٠
الصورة الخارجيه ١٤٩، ١٦٣	السلب التحصيلى ٢٠٢، ٢٠٣
الصورة الذهنيه ١٤٥، ١٤٦، ١٦٣	السلب التركيبى ١٩١
الصورة العلميه ١١٨، ١٣٠	السلب الذاتى ١٢٤، ١٧٢
الصورة النفس الأمريه ١٦٣	السلب الشابع ١٢٤، ١٢٥



الضرورة الذاتية ١٣٨، ١٥٩.	العدم ١٢٠، ١٢١، ١٤٧، ١٤٨.
١٨٥، ١٦٧، ١٦٦، ١٦١	١٥٢، ١٥٣، ١٥٥، ١٥٨، ١٥٩.
الضرورات الوصفية ١٦٧	١٦٦، ١٨١، ١٨٢، ١٨٦، ١٨٨.
الضرورة ١٥٧، ١٦٦، ١٦٧، ١٦٨.	١٩١، ١٩٢، ١٩٣، ١٩٥، ١٩٦.
١٨٠، ١٨١، ١٨٥، ١٨٦، ١٩٦.	٢٠١، ٢٠٢، ٢٠٥، ٢٠٦.
١٩٨، ٢٠٠	العدم البديل ١٢٠، ١٢١، ١٨٢.
الضرورة الأزلية ١٨٥، ١٨٦، ١٨٧.	العدم الرابط ١٩٥
١٨٩، ١٩٠، ١٩٨، ٢٠٩.	العدم الرابطي ١٩٥
الضرورة الذاتية ١٦٥، ١٧٠، ١٧١.	العدم السابق الانفكاكي ١٨٢
١٨٥، ١٨٦	العدم القسبي ١٤٧
الضرورة المطلقة ١٦٥، ١٨٦، ١٩٨.	العدم المجامع ١٨٨
الضرورة الوصفية ١٣٨	العدم المضاف ١٥٢، ١٥٣.
الضرورة بشرط المحمول ١٥٧.	العدم المطلق ١٤٧، ١٥٢، ١٥٣.
١٦٨	١٥٨، ١٩٣.
الضروريات ١٢١، ١٦١، ١٦٥.	العدم المقابل الانفكاكي ١٨٢
١٨٦، ١٦٧	العدم المقسبي ١٤٧
الضروريات الذاتية ١٦١، ١٦٥.	العدميات الاضافية ١٥٤
١٦٧	العرض ١٢٥، ١٢٧، ١٢٨، ١٤٠.
الضمان الخارجية ١٤٠	١٤٣، ١٤٤، ١٦٤، ١٨٠.
الطبيعة ١٥٦	العرضي ١٢٧، ١٢٨، ١٤٤، ١٦٤.
الظهور ١٣٥، ١٣٦.	١٨٩، ١٩٧، ٢٠٤، ٢٠٥.
العارض ١٢٧، ١٢٩، ١٤٣، ١٩٦.	المروض ١٤٣، ١٩٧، ٢٠٥.
العارف ١٣٠	العقل ١٢٨، ١٥١، ٢٠٦.

العلم ١١٨، ١٢٠، ١٣٠، ١٤٠، ١٤٦.	الفصل والوصل ١٤٤
٢٠٥، ١٦١، ١٤٧	الفصول ٢٠٤
العلم الحصولي الارتسامي ١١٨	الفعلية ١٥٦
العلم الحضورى ١١٨، ١٢٠، ١٣٠	الفقر الذاتى ١٧٨
العلم الحضورى الاشراقى ١١٨	الفقر المحض ١٨٠
العلم الحضورى الفنائى ١٣٠	الفقر بالعرض ١٨٠
الملة ١٢٠، ١٢١، ١٢٢، ١٢٦، ١٢٩	الفناء ١٢٠
العسلية ١٢١، ١٢٩، ١٦٢، ١٦٥	الفيض ١٣٢
١٧١، ١٧٢، ١٨٣، ١٩٠، ٢٠٤، ٢٠٥	القاعدة الفرعية ١٣٦
٢٠٢، ١٩٨، ١٣٩، ١٢٨	القضايا البسيطة ١٩٣، ٢٠٦
٢٠٣	القضايا الحقيقية ١٣٧، ١٣٨، ١٤١
العوارض الذاتية ١٩٨	١٤٣، ١٥٩، ١٦٠، ١٦١، ١٦٣
العوارض اللازمة ١٢٨	القضايا الحينية ١٦٤، ١٦٧
العوارض المفارقة ١٢٨، ٢٠٣	القضايا الخارجية ١٦٣
العين ١٢٠، ١٢٥، ١٢٨، ١٣٣	القضايا الذاتية ١٦٣، ١٦٤، ١٦٥
١٤٢، ١٤٣، ١٦٩، ١٧٠، ١٧٨	القضايا الذهنية ١٦٣
١٧٩، ١٩٠، ١٩٤، ١٩٥، ٢٠٨	القضايا الشرطيات ١٦٠
الفرد ١٣٥، ١٧٤	القضايا الضروريات ١٦١
الفرد المنحصر ١٧٤	القضايا الالائية ١٣٧، ١٥١، ١٥٩
الفرد بالذات ١٢٥، ١٨٤	١٩٥، ٢٠٨
الفصل ١٢٥، ١٣٠، ١٤٤، ١٤٨	القضايا المركبة ١٧٧، ١٩٥
١٤٩، ١٨٦، ١٨٧، ١٩٨	القضايا الممتنعة ١٩٥
الفصل المقسم ١٤٨	القضايا الموجبة ١٣٦، ١٤١، ١٤٢

الكمية العددية ١٥٨، ١٥٠	١٥١
الكمية الماهوية ١٣٥	القضايا قياساتها معها ١٦٨
الكمية الوجودية ١٣٥	القضية ١٢٥، ١٣٥، ١٤٣، ١٥٩
الكمية ١٢٦، ١٣٧، ١٧٤، ١٧٨	١٦٠، ١٦٢، ١٦٣، ١٦٤، ١٦٥
الكمية الطبيعية ١٦٣، ١٧٤	١٦٧، ١٧٦، ١٧٧، ١٨٤، ١٨٥
الكمية ١٢٥، ١٣٧، ١٣٨، ١٣٩	١٨٦، ١٩١، ١٩٣، ١٩٥، ١٩٦
١٧٤	٢٠١، ٢٠٢، ٢٠٣، ٢٠٦، ٢٠٧
الكمية المنطقية ١٣٩	القضية البسيطة ١٧٥، ١٩١
الكمال ١٣٢، ١٥٦	القضية السالبة ٢٠٣
الكمال و النقص ١٥٠، ١٥١، ١٧١	القضية السالبة المحصلة ٢٠٣
اللابتيات ١٣٧، ١٣٨، ١٤١، ١٦١	القضية الضرورية الذاتية ١٨٤
٢٠٨	القضية المركبة ١٧٦
اللابتيات الشرطية ١٣٧	القضية الممكنة العامة ٢٠١
اللابتية ١٣٧، ١٥١، ١٥٩، ١٩٥	القضية المنفصلة المانعة الخلو ١٩٦
٢٠٨	القضية الموجبة السالبة المحمول
اللازمة في الثبوت ١٨١	(قضية موجبة سالبة المحمول)
اللازمة ١٨١	٢٠٣، ٢٠٣
اللازمة في النفي ١٨١	القول بالأصلين ١٧٠، ١٧١
اللاقتضائية الذاتية ٢٠٥	القيام بالحلولي ١٤٦
اللزوم ١٦٥، ٢٠٣، ٢٠٥	القيام بموضوعين ١٤٢
الليسية الذاتية ١٨٨	الكمثرات المفهومية ١٥٠
المادة ١٤٩، ١٥٦، ١٨٦	الكمثرية ١٢١، ١٣٥، ١٤٩، ١٥٠
الماهيات (المهيات) ١١٣، ١٢١	١٥٧، ١٥٨، ١٧٤، ١٧٥

الماهية النوعية ١٧٢، ١٥٤	١٢٨، ١٣٠، ١٣٢، ١٣٩، ١٤٠
المبادئ ٢٠٥	١٤٤، ١٤٦، ١٥٠، ١٥٢، ١٦٦
المتلازمين في الوجود ١٢٣، ١٢٢	١٧٠، ١٧١، ١٧٢، ١٧٣، ١٧٩
المتوسطة ٢٠٤	١٨٨، ١٨٩، ١٩٣، ١٨٤، ١٨٥
المساجز ١٢٧، ١٢٨، ١٣٦، ١٤٠	الماهيات الخارجية ١٤٥
١٩٠، ١٩٧، ٢٠٣	الماهيات الكلية ١٧٤
المجازى ١٢٧	الماهيات الممكنات ١٩٨
المجرد ١٤٦	الماهيات الموجودة ١٨٩
المجردات ١٤٦	الماهية الاعتبارية ١٧٣
المجردة ١٣٦، ١٧٤	الماهية الكلية ١٧٤
المجمولات ١٧٤	الماهية المخلوطة ١٢٤
المجمول بالذات ١٦٨، ١٦٩	الماهية المعروضة للوجود ١٥٧
المجمولية ١٧٠، ١٧٢، ١٧٣	١٥٨
المحال ١٣٧، ١٤١، ١٥٩، ١٦٠	الماهية الموجودة ١٢٤
١٦٢، ١٩٥، ٢٠٩	الماهية الموجودة في الخارج ١٤٥
المحالات الاولية ١٣٦	الماهية الموجودة في الذهن ١٤٥
المحل ١٢٨	الماهية (المهية) ١٢١، ١٢٤، ١٢٥
المحمول ١١٦، ١٣٧، ١٣٨، ١٥٣	١٢٦، ١٢٨، ١٣٨، ١٤٥، ١٤٦
١٥٧، ١٥٩، ١٦٠، ١٦٨، ١٧٦	١٤٨، ١٤٩، ١٥٤، ١٦٣، ١٦٤
١٧٧، ١٨٦، ١٩١، ١٩٣، ١٩٤	١٦٦، ١٧٠، ١٧٢، ١٧٣، ١٧٤
١٩٥، ١٩٦، ٢٠٣	١٧٥، ١٧٨، ١٨٧، ٢٠٢، ٢٠٣
المحمولات بالضميمة ١٢٨	٢٠٤، ١٢٦، ١٤٥، ١٤٦، ١٤٨
المركبات ١٧٧، ١٩٣	١٦٨، ١٦٩، ١٧٠، ١٧٤، ١٨٥

٢٠٧، ١٢٩، ١٢٦	المركبة ١٤٧، ١٧٥، ١٧٦، ١٩١،
المعلولة ١٢١، ١٢٩، ١٧١، ١٧٢،	١٩٥
٢٠٤، ١٨٣	المسائل ١٣٠، ١٦٢، ١٦٩، ٢٠٥
المعلوم الخارجي ١١٨	المشروطات العامة ١٢٨، ١٤٣،
المعنى العدولي ٢٠٢	١٦٥
المفالات اللفظية ١٢٧	المشروطة العامة والوقية ١٦٥
المغايرة ١٢١	المضافات ١٤٠
المغايرة بالتشكيك ١٢١	المعاد ١٥٤، ١٥٥
المغايرة بين الماهيات ١٢١	المعاد الجسماني ١٥٦
المفاهيم ١٢٤، ١٣٣، ١٤٣، ١٦٠،	المعاد الخيالي ١٥٧
١٧٨، ١٦٦	المعاد الروحاني ١٥٦
المفاهيم العدمية ١٥٣	المعدوم ١٢٣، ١٣٦، ١٣٨، ١٤١،
المفاهيم العرضية ١٥٠	١٤٣، ١٥١، ١٥٤، ١٥٥، ١٥٦،
المفاهيم المقولة ١٧٩	١٥٧، ١٥٩، ١٦٠
المفروض بالعرض ١٦٠	المعدومات ١٥١
المفهوم ١٣٦، ١٤١، ١٤٢، ١٥٠،	المعدوم المطلق ١٣٨، ١٥٩، ١٦٠،
٢٠٦، ١٩١، ١٦٩، ١٦٨، ١٥٨	المعروض ١٢٧، ١٢٩، ١٥٨، ١٩٢،
المفهوم الذهني ١٤٢	المعروف ١٢١، ١٣٠، ١٣٤، ١٣٥،
المفهوم الكلي ١٢٦، ١٧٨	المعقولات الأولية ١٢٨، ١٩٢،
المقابلة ١٨٦، ١٩١	المعقولات الثانية ١٣٨، ١٣٩، ١٦٣،
المقدس ١٣٢	١٩٢، ١٩٤
المقولات ١٢٠، ١٧٣	المعقول الثاني ١٣٧
المقوم ١٤٨	المسلول ١١٨، ١٢٠، ١٢١، ١٢٢،

الملازمة المنطقية ١٢٢	المهيات الموجودة الممكنة ١٨٤
الممكن ١٧٤، ١٨٤، ١٩٢، ١٩٣	المهية ١٢٦، ١٤٥، ١٤٨، ١٦٨،
الممكنات ١٢٧، ١٢٩، ١٩١، ١٩٣	١٦٩، ١٧٠
الممكنة الخاصة ١٩٣	المهية المتحيثة ١٧٠
المواد الثلاث ١٨٠، ١٨٨، ١٩٦	النسب ١٢٨، ١٧٣، ١٧٥، ١٧٦،
الموجبات ١٤٢، ١٤٣، ١٧٦	١٧٨، ١٩٠، ١٩٤
الموجبة الجزئية ١٣٧	النسبة الاتحادية ١٧٧
الموجود ١٢٣، ١٢٤، ١٢٦، ١٣٥،	النسبة الاعتبارية ١٧٣
١٤٥، ١٥٢، ١٦٧، ١٦٨، ١٨٣،	النسبة الحكمية ١٧٧، ١٩٤
١٨٤، ١٨٥، ١٨٩، ١٩٦	النسبة الحكمية الاتحادية ١٧٧
الموجودات الامكانية ١٧٨، ١٨٣	النسبة الربطية ١٧٦، ١٧٧، ١٩٥،
الموجودات الذهنية ١٤١	النسبة الربطية التركيبية ١٧٧
الموجودية ١٧٠، ١٧١، ١٨٣، ١٨٤،	النسبة السلبية ١٧٦
١٨٥، ١٨٧، ٢٠٩	النسبة المقولية ١٧٣
الموضوع ١٢١، ١٢٧، ١٢٨، ١٣٦،	النفس ١٢٠، ١٤٠، ١٤١، ١٥٦،
١٣٧، ١٣٨، ١٤١، ١٤٢، ١٤٣،	١٦٣، ١٧٦، ١٧٩، ١٨٠
١٥٩، ١٦٠، ١٦١، ١٦٥، ١٦٦،	النفس الناطقة ١٥٦
١٦٧، ١٧٧، ١٨٥، ١٩٤، ١٩٥،	النقص ١٣٢، ١٥٠، ١٥١، ١٧١،
٢٠٥، ٢٠٦	النقيض ١٢٢، ١٢٣، ١٤١، ١٩١،
الموضوعات الحقيقية الذاتية ١٤٣	النقيض الحقيقي ١٢٢
الموضوعات الذهنية ١٤٢	النقيضين ١٩١، ١٩٤
الموضوع الخارجي ١٤٢	النور ١٣٣، ١٣٤، ١٣٥، ١٥٠، ١٥١،
الموضوع الذهني ٤٢.	الواجب ١٢٥، ١٢٦، ١٢٩، ١٧٥،

١٨٣	١٧٦، ١٧٧، ١٧٨، ١٧٩، ١٨٠
الواجب بالذات ١٨٣	١٨١، ١٨٢، ١٨٤، ١٨٥، ١٨٦
الواحد ١٢٢، ١٢٣، ١٣١، ١٣٢	١٨٧، ١٨٨، ١٨٩، ١٩٠، ١٩١،
١٣٥، ١٤٢، ١٤٣، ١٥٠، ١٥٢	١٩٣، ١٩٤، ١٩٥، ١٩٦، ١٩٧
١٥٣، ١٥٧	١٩٩، ٢٠٠، ٢٠٢، ٢٠٣، ٢٠٥
الواحد المشترك ١٢٣	٢٠٦، ٢٠٧، ٢٠٨، ٢٠٩
الواحدية ١٣١، ١٥٠	الوجودات الامكانية ١٥٢، ١٧٨
الوجوب ١٨١، ١٨٥، ١٨٧، ١٨٨	١٧٩، ١٨٠، ١٨٣، ١٨٤، ١٨٥
١٨٩، ١٩٠، ١٩٦، ٢٠٨	١٨٧، ١٨٨، ١٨٩، ١٩٠
الوجوب الذاتي ١٨٣، ١٨٧، ١٨٨	الوجودات الامكانية الربطية ١٧٩
١٨٩، ١٩٧، ٢٠٨	الوجودات الخاصة ١٢٦، ١٥٢
الوجوب المطلق ١٩٠	الوجودات الخاصة الامكانية ١٢٦،
الوجود ١١٨، ١١٩، ١٢٠، ١٢١	١٣٢
١٢٢، ١٢٣، ١٢٤، ١٢٥، ١٢٦	الوجودات الربطية ١٧٩
١٢٧، ١٢٨، ١٢٩، ١٣٠، ١٣١	الوجودات العينية ١٣٦
١٣٢، ١٣٣، ١٣٤، ١٣٥، ١٣٦	الوجودات المحمولية ١٩٤
١٣٧، ١٣٨، ١٣٩، ١٤٠، ١٤٢	الوجود التبعي ١٤٥
١٤٣، ١٤٤، ١٤٥، ١٤٦، ١٤٧	الوجود الحقيقي ١٥٧، ١٧٩
١٤٨، ١٤٩، ١٥٠، ١٥٢، ١٥٣	الوجود الحقيقي الحقى ١٧٩
١٥٤، ١٥٥، ١٥٧، ١٥٨، ١٥٩	الوجود الحقيقي الظلى ١٧٩
١٦٠، ١٦١، ١٦٣، ١٦٤، ١٦٥	الوجود الخارجى ١١٨، ١٢٤، ١٣٨
١٦٦، ١٦٧، ١٦٨، ١٦٩، ١٧٠	١٤٤، ١٤٥، ١٦٣، ١٦٤، ١٩٥
١٧١، ١٧٢، ١٧٣، ١٧٤، ١٧٥	الوجود ذهنى (وجود ذهنى) ١٢٥

الوجود الواحد ١٣٠، ١٣٢، ١٣٥.	١٣٥، ١٣٦، ١٣٧، ١٣٨، ١٤٠.
١٣٩، ١٥٣، ١٥٧.	١٤٢، ١٤٤، ١٤٥، ١٤٦، ١٥٢.
الوجود فى الخارج ١٤٦، ٢٠٩.	١٥٨، ١٦٣، ١٦٤.
الوجود فى الذهن ١٤٦.	الوجود الزابط ١٧٥، ١٧٦، ١٧٧.
الوجودين ١٤٣، ١٤٥، ١٥١، ١٦٣.	١٧٨، ١٩١، ١٩٣، ١٩٤.
١٦٥، ١٨٩، ١٩٤، ١٩٥، ٢٠٣.	الوجود الرابطة ١٩٣، ١٩٤.
الوحدات العددية ١٥٠.	الوجود الرابطة المحمولي
الوحدات النوعية ١٣١.	الوجود الشبهي ١٤٥.
الوحدة ١٢١، ١٣٠، ١٣١، ١٣٢.	الوجود الشخصي ١٥٥، ١٥٧، ١٥٨.
١٣٨، ١٣٩، ١٤٩، ١٥٠، ١٥٧.	الوجود الظرفي
١٥٨، ١٧٥.	الوجود الظلي ١٧٩.
الوحدة التشكيكية ١٣٩.	الوجود العيني الخارجى ١٩٥.
الوحدة الحققة الحقيقية (وحدة حققة	الوجود العيني (وجود ٢ بنى) ١٤٢.
حقيقية، وحدة حقيقية) ١٣٠، ١٣١.	١٤٣.
١٣٢، ١٥٨، ١٥٠، ١٥١.	الوجود الغنى ١٢٢.
الوحدة الحققة الظلية ١٥٧، ١٥٨.	الوجود الفرضى ١٦٠، ١٦١.
الوحدة الحقيقية ١٣١.	الوجود المحمولي (وجود محمولي)
الوحدة الصرفة ١٣٨، ١٣٩.	١٧٦، ١٧٧، ١٩١، ١٩٣، ١٩٦.
الوحدة الظلية ١٥٨.	الوجود المطلق ١١٨، ١٢٠، ١٤٧.
الوحدة الظلية الحقيقية ١٣٢.	١٧٦، ١٧٨، ١٧٩.
الوحدة العددية ١٣١، ١٤٩، ١٥٨.	الوجود المنبسط ١٣٢.
الوحدة العينية ١٣١.	الوجود النفسى ١٩٣.
الوحدة النوعية ١٥٧.	الوجود الواجب ١٧٥.



الوحدة غير الحقيقية ١٣١	تأخر الشيء عن نفسه ١٢٩
الوسط ١٢٩	تركب الوجود ١٤٧، ١٤٨
الوصفية ١٣١، ١٣٨، ١٦٧	تعلقى الذات ١٧٢
الوضع ١٢٨، ١٣٨، ١٤٢، ١٥٩	تقدم الشيء ١٢٩، ١٨١، ١٩٦
١٦٠، ١٦١، ١٧٧، ٢٠٨	تمام الوجود ١٢٠
الوقتية ١٦٧، ١٦٥	جسمانية الحدوث وروحانية البقاء
الهئية المركبة ١٤٧، ١٧٥، ١٧٦	١٥٦
الهوية ١٤٥	جهة الاشتراك ١٢٥
الهوية ١٤٣	جهة الامتياز ١٢٥
الهولى ١٧٦	جهة الوجوب والضرورة ١٩٦
الهولى المشتركة ١٥٦	حد اسمي ١١٩
الهية ٢٠٧	حد الاقتضائية المحضة ٢٠٥
امكان الاشرف ١١٨، ١٧١	حد الذات ١٦٤
امكان الشيء الممكن ١٩٢	حد المفهومية ١٦٦
امكان الممكنات ١٩١، ١٩٢	حد كمال ١١٩
امكانية الممكنات ١٩٦	حد ماهوى ١٢٥، ١٢٦
باب الایساغوجى ١٢٨، ١٩٧،	حد ناقص ١٢٦
٢٠٤، ٢٠٥	حد وجودي ١٢٦
باب البرهان ١٢٧، ١٢٨، ١٩٧،	حضور احاطى ١٣٢
٢٠٤، ٢٠٥	حقيقة الاشياء ١١٩، ١٣٩
باب قاطيفورياس ٢٠٤	حقيقة الحكم التشكيكية ١٣٤
بسيط الحقيقة ١٢٠، ١٤٠	حقيقة النور ١٣٣
بين الثبوت ١٢٤	حقيقة الوجود ١٢٠، ١٣٠، ١٣١،

١٣٢، ١٣٣، ١٣٩، ١٤٠، ١٤٩.	صرافة حقيقة الوجود ١٣٩، ١٩٠.
١٥٠، ١٥٨، ١٨٩، ١٩٠.	صرف الحقيقة ١٣٩، ١٤٠.
حقيقة الوجود البسيطة ١٣٢	صرف حقيقة الاشياء ١٣٩
حقيقة الوجود الصرف ١٣١، ١٣٢.	صورة خارجية ١٤٩، ١٦٣.
١٨٩، ١٩٠	ضرورة العدم ٢٠١، ٢٠٢.
حقيقة الوجود المطلق ١٢٠	ضرورة الوجود ١٧٠، ١٧١، ١٨١.
حقيقة الوجود الواحدة ١٣٠، ١٣٩.	١٨٦، ٢٠١، ٢٠٣.
حقيقة الوحدة ١٣١	ضرورة الوجود الذاتي ١٧١
حقيقة ذات تشكك ١٣٤	طبيعة شريك الباري ٢٠٨
حقيقة عينية خارجية ١٥٠	طبيعة واجب الوجود ٢٠٨
حيثية تعليلية ١٢٦	عالم الوجود ١٣٠
حيثية تقييدية ١٢٦، ١٢٨، ١٨٤.	عدم الاقتضاء ١٧٥، ١٨٨.
ذات الماهية ١٧٢، ١٧٣	عقد الوضع ١٣٧، ١٤١، ١٥٩، ١٦٠.
ذوات الماهيات ١٧٠، ١٩٨.	١٦١
ربط السلب ١٤٧، ١٧٦.	عوارض الماهية ١٢٨، ١٣٨، ١٧٥.
سلب الربط ١٤٧، ١٧٦، ٢٠٣.	عوارض الوجود ١٢٨
سلب ضرورة العدم ١٠١	عوارض الهوية ١٤٣
سلسلة الزمان والزمانيات ١٨٢	عينية الوجود ١٢٦
شدة الوجود وضعفه ١٢١	فاعلية اشراقية ٢٠٧
شرح اللفظ ١١٩	فردية واجب الوجود ٢٠٨، ٢٠٩.
شريك الباري ١٥٩، ١٦٠، ١٦١.	فناء البدن ١٥٦
١٦٢، ١٩٥، ٢٠٨، ٢٠٩.	قاطيغورياس ١٢٧، ١٢٨، ٢٠٤.
شيئية الماهية ١٦٤	قضية لابتئية ١٦٠

- قياس التمثيل ١٤٦ مفاهيم الماهيات ١٦٦، ١٣٩
- كثرات المراتب التشكيكية ١٥٠ مفاهيم عدولية ١٥٣
- كنه الوجود ١٢٠ مفهوم العدم ١٥٢، ١٥٣، ١٦٦
- لا واسطة في الثبوت ٢٠٧ مفهوم العدم المطلق ١٥٢، ١٥٣
- لوازم الذات ١٦٥ مفهوم الموجود ١٢٦، ١٨٣
- لوازم الماهية ١٧٨، ٢٠٣، ٢٠٤ مفهوم الواجب ١٢٦
- لوازم الوجود الخارجى ١٤٥ مفهوم الوجود ١٢٤، ١٣٩، ١٥٠
- «ما» الحقيقة ١١٩، ١٣٤ ١٥٢، ١٦٦، ١٨٣، ١٨٤، ١٨٩
- «ما» الشارحة ١١٩، ١٣٤ مفهوم الوجود و الموجود ١٥٢
- «ما» اللفظية ١١٩ ١٨٣، ١٨٤
- مادة الضرورة ١٩٦ مفهوم الوحدة ١٣٠، ١٣١، ١٣٩
- مبدأ البرهان ١١٩ ١٥٠
- مجموعية الماهية ١٧٠، ١٧١، ١٧٢ مقولة الاضافة ١٧٢، ١٧٣، ١٧٥
- مجموعية الوجود ١٦٧، ١٦٩، ١٧٤ مقولة كيف ١٤٦
- مراتب الشدة والضعف ١٣٢ مقولة كيف النفسانى ١٤١
- مراتب الكثرات العددية ١٣١ مقولة المضاف ١٧٢
- مراتب الوجود ١٢٠، ١٢٥، ١٧٨، ١٧٩ ملاكات التشكيك ١٥١
- ٢٠٦، ١٧٩ مستنح الوجود ١٣٧، ١٦٠، ١٨١
- مرتبة الذات ١٦٤ ١٩٥
- مرتبة الماهية ١٦٣، ١٦٦، ٢٠٣ مناطات التشكيك ١٢٤، ١٣٥
- مطلق العدم ١٤٧ مناط الصدق ١٦٢، ١٦٤
- مطلق المغايرة ١٢١ موطن الصدق ١٦٢
- مطلق الوجود ١١٨، ١٤٧، ١٩٣ نتيجة البرهان ١١٩

نفس الأمر ١٦٣، ١٦٤، ١٧٦	وجوب الوجود الذاتي ١٧٠
نفس الوجود ١٤٨، ١٥٤، ١٥٧	وجودات حقيقة ١٤١
نور الأنوار ١٣٦	وجود الأعراض ١٢٨، ١٧٥، ١٩٣
واجب الوجود ١٢١، ١٢٢، ١٢٥	وجود الخاص الشخصي ١٥٤
١٣٩، ١٤٠، ١٨١، ١٨٤، ١٨٥	وجود عيني ١٤٠
١٨٦، ١٩٩، ٢٠٠، ٢٠٧، ٢٠٨، ٢٠٩	وجود محمولي ١٧٨، ١٩٣
واجب الوجود بالذات ١٨١، ١٩٩	وحدة الاثنين ١٤٢
٢٠٠	وحدة الوجود ١٣٠، ١٣٥، ١٥٠
واحدية الوجود ١٣١	وحدة حقيقة الوجود ١٣٠، ١٣٩
واسطة النبوت ٢٠٥	١٤٩، ١٥٠
واسطة في الاثبات ٢٠٧	وحدة مفهوم العدم المطلق ١٥٢

## فهرس الأعلام و الكتب الواردة فى التعليقات

الحكيم السيزوارى (المحقق	ابن سينا (الشيخ، الشيخ ابوعلی
السيزوارى، السيزوارى) ١٣٤.	سينا، الشيخ الرئيس، شيخ الرئيس
١٤١، ١٤٤، ١٦١، ١٩٧، ٢٠٣.	ابوعلی سينا، شيخ المنطقة ابن
١٦٧، ١٧٣، ١٢٩، ١٣٤، ١٤٥، ١٧٣.	سینا) ١٣٤، ١٤١، ١٩٨، ١٩٩.
الشيخ السهروردی ١٣٤	٢٠٠، ١١٩، ١٣٠، ١٣٥، ١٨٦.
الشيخ الكبير محبى الدين العربی	١٩٠، ١١٩، ١٢٩، ١٣٧، ١٩٨.
١٣٥	١٩٨، ١٣٠
الفارابى ١٣٧، ١٤١	أرسطاطاليس ١٣٤
الفلاسفة ١٣٤، ١٥٠، ١٦٣، ١٩٢.	أفلاطون ١٣٤
١٩٤، ٢٠٤	الأسفار (الحكمة المتعالية فى
الفهلويين ١٣٤	الاسفار الاربعة) ١٣٤، ١٤١، ١٨٦.
القوشجى ١٤٦	١٩٠، ١٢٠
المتكلمين ١٨٢، ١٩١، ١٩٢، ٢٠٤.	الإشارات و التنبيهات ١٣٠، ١٨٦.
المشائين ١٣٣	١٩١
المناطق ١٤٦، ١٦٣، ١٩٨، ٢٠١.	الإشراقين ١٣٤
٢٠٣	الایرانیين ١٣٤
المنطقين ١٦٧	الحكماء ١٣٤، ١٩١، ١٩٢.
النجاة ١١٩	الحكماء المغربیین ١٦٨

١٣٠، ١٤١، ١٨٦، ١٩٠، ١٣٤.	بعض المحشّين المعاصرين ١٢٠
١٥٧، ١٥٩، ١٦١، ٢٠٦، ١٣٤، ٢٠١.	سينت طوماس الاكوينى ١٣٤
١٣٤ فرفوريوس	شرح المنظومة (غرر الفرائد) ١٣٤.
أفلوطين ١٣٤	١٤٥، ١٦٢، ١٦٧، ١٧٣، ١٩٨.
منطق الاشارات ١٩٠	١٢٩، ٢٠٣
مهدى حائرى اليزدى ١٣٤	صاحب الايساغوجى ١٣٠
نصيرالدين الطوسى ١٣٤	صدرالدين الشيرازى (صاحب
هرم هستى ١٣٤	الاسفار، صدر المتألهين، ملاّصدرا)